

معارف

اپریل ۲۰۱۵ء

مجلس دارالمصنّفین کا ماہوار علمی رسالہ

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ

سالانہ زرتعاون

ہندوستان میں سالانہ ۲۸۰؍روپئے۔ فی شمارہ ۲۵؍روپئے۔ رجسٹرڈ ڈاک ۴۸۴؍روپئے

دیگر ممالک میں سادہ ڈاک ۱۶۶۰؍روپئے۔ دیگر ممالک رجسٹرڈ ڈاک ۱۷۸۰؍روپئے

ہندوستان میں ۵ سال کی خریداری صرف ۱۳۰۰؍روپئے میں دستیاب۔

(اوپر کی رقوم ہندوستانی روپئے میں دی گئی ہیں)

پاکستان میں ماہنامہ معارف کے لئے رابطہ کریں

سجاد الٰہی صاحب، 27-A لوہا مارکیٹ، مال گودام روڈ، بادامی باغ، لاہور (پاکستان)

Tel: 0300 - 4682752, (R) 5863609, (O) 7280916

Email: abdulhadi_133@yahoo.com

سالانہ چندہ کی رقم منی آرڈر یا بینک ڈرافٹ کے ذریعہ بھیجیں۔ بینک ڈرافٹ درج ذیل نام سے بنوائیں۔

DARUL MUSANNEFIN SHIBLI ACADEMY, AZAMGARH

- زرتعاون ختم ہونے پر تین ماہ کے بعد رسالہ بند کردیا جائے گا۔
- معارف کا زرتعاون وقت مقررہ پر روانہ فرمائیں۔
- خط و کتابت کرتے وقت رسالہ کے لفافے پر درج خریداری نمبر کا حوالہ ضرور دیں۔
- معارف کی ایجنسی کم از کم پانچ پرچوں کی خریداری پر دی جائے گی۔
- کمیشن ۲۵ فیصد ہوگا۔ رقم پیشگی آنی چاہئے۔

مقالہ نگار حضرات سے التماس

- مقالہ صفحہ کے ایک طرف لکھا جائے۔
- حواشی مقالے کے آخر میں دیئے جائیں۔
- مآخذ کے حوالہ جات مکمل اور اس ترتیب سے ہوں: مصنف یا مؤلف کا نام، کتاب کا نام، مقام اشاعت، سن اشاعت، جلد یا جز اور صفحہ نمبر۔

عبدالمنان ہلالی (جوائنٹ سکریٹری؍منیجر) نے معارف پریس میں چھپوا کر
دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ سے شائع کیا۔

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی کا علمی و دینی ماہنامہ

معارف

جلد نمبر ۱۹۵ ماہ جمادی الثانی ۱۴۳۶ھ مطابق ماہ اپریل ۲۰۱۵ء عدد ۴

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی
پوسٹ بکس نمبر: ۱۹
شبلی روڈ، اعظم گڑھ (یوپی)
پن کوڈ: ۲۷۶۰۰۱

فہرست مضامین

شذرات

چند دنوں پہلے بعض اخبارات میں کچھ تصویریں شائع ہوئی تھیں۔ یہ تصویریں میرٹھ کے ہاشم پورہ محلّہ کے نہتے اور مظلوم مسلمانوں کی تھیں۔ ان کے ہاتھ سر کے اوپر اٹھے ہوئے ہیں اور پی۔اے۔سی کے سپاہی سنگین کی نوک پر انہیں کہیں لے جاتے ہوئے نظر آرہے ہیں۔ان مظلوم مسلمانوں کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہیں آسکتی تھی کہ ان کو کہاں اور کس مقصد سے لے جایا جارہا ہے۔انہوں نے تو شاید یہی سمجھا ہوگا کہ انہیں بغیر کسی قصور کے جیل میں ڈال دیا جائے گا جہاں انہیں اذیتیں پہنچائی جائیں گی اور نہ جانے وہاں سے کب رہائی نصیب ہوگی۔ چند گھنٹوں بعد یہ خوں چکاں داستان سنانے کے لیے ان میں سے صرف چند باقی بچے تھے۔ تاریخ تھی ۲۲/مئی ۱۹۸۷ء۔اس حادثہ پر ۲۸ سال کی طویل مدت گذر چکی ہے۔اس دوران مرکز اور یوپی میں مختلف سیاسی پارٹیاں برسر اقتدار رہیں لیکن اس جرم کے ملزمین نہ تو ملازمت سے معطل ہوئے اور نہ ان کے خلاف کوئی کارروائی ہوئی۔ واقعہ کے بیس سال بعد ۲۰۰۷ء میں R.T.I. کے تحت جو معلومات حاصل ہوئی ان سے پتہ چلا کہ تمام ملزمین نہ صرف ملازمت میں تھے بلکہ اتنی مدت کے گذر جانے کے بعد ان میں سے کسی کی Annual Confidential Report میں اس کا کوئی ذکر تک نہیں تھا۔ انصاف کے تقاضوں کو زیادہ بہتر طور پر پورا کرنے کے مقصد سے ۲۰۰۲ء میں سپریم کورٹ کے حکم پر مقدمہ کو غازی آباد سے تیس ہزاری کورٹ، دہلی منتقل کر دیا گیا۔ ۲۱/مارچ کو ۲۸ سال کے طویل اور جانکاہ انتظار کے بعد اس مقدمہ کا فیصلہ آیا اور عدالت نے ناکافی ثبوت کی بنا پر ملزمین کو رہا کر دیا۔ واقعہ یہ ہے کہ ثبوتوں کا ایک انبار تھا، عینی شاہد تھے، منھ بولتی تصویریں تھیں لیکن انہیں کافی نہیں سمجھا گیا۔ بیالیس جیتی جاگتی جانوں کو گولیوں سے بھون ڈالنے والے ہنسی خوشی اپنے گھروں کو لوٹ گئے۔۴۲ انسان نہایت بے رحمی اور بے دردی سے قتل کر دیے گئے لیکن ان کا قاتل کوئی نہیں۔ گذشتہ دنوں گجرات سے دہلی تک عدالتی فیصلوں میں ایک نیا رجحان سامنے آیا ہے۔ مختلف الزامات میں جو لوگ ماخوذ تھے وہ بھی ایک تسلسل سے قانون کی گرفت سے آزاد ہوتے جارہے ہیں۔ یہ پوری صورت حال ملت کے لیے ایک لمحۂ فکریہ ہے۔ پوری سنجیدگی اور دل سوزی سے اس صورت حال

سے نمٹنے کے لیے منصوبہ بندی کی ضرورت ہے۔

علامہ شبلی اوران کی خدمات کو یاد کرنے کا سلسلہ برابر جاری ہے۔شبلی نمبر کی اشاعت کے وقت تک اس نسبت سے منعقد ہونے والے پروگراموں کی تفصیل اس شمارہ میں فراہم کردی گئی تھی۔ اس وقت تک دارالمصنّفین کے تاریخی پروگرام کے علاوہ چھوٹے بڑے گیارہ پروگرام منعقد ہو چکے تھے۔ان میں سے بعض مولانا حالی کے ساتھ مشترک تھے۔یہ بجائے خود ایک ریکارڈ ہے خاص طور سے جب یہ بات پیش نظر رکھی جائے کہ ہم عام طور پر اپنے محسنوں کو یاد رکھنے کے سلسلہ میں بہت زیادہ حساس نہیں ہیں۔ہمیں افسوس ہے کہ معلومات نہ ہونے کی وجہ سے بعض ایسے پروگرام اس فہرست میں شامل نہیں ہو سکے تھے جو اس وقت تک منعقد ہو چکے تھے۔واقعہ یہ ہے کہ جس طرح علامہ شبلی کی فکری، علمی اور ملی خدمات کا دائرہ نہایت وسیع ہے اسی طرح ان کو یاد کرنے والوں کا دائرہ بھی بہت وسیع ہے۔اس سلسلہ میں منعقد ہونے والے جن پروگراموں کا ذکر پہلے ہو چکا ہے ان کے علاوہ اب تک جو پروگرام منعقد ہو چکے ہیں اور جن کے بارے میں معلومات مل سکی ہیں ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱-کاروان ادب برطانیہ، حلقہ ارباب ذوق برطانیہ، اردو ٹائمز: مولانا الطاف حسین حالی اور مولانا شبلی، (سیمینار اور مشاعرہ) مانچسٹر، ۲۳/مئی ۲۰۱۴ء۔

۲-بزم اردو قطر، دوحہ، بین الاقوامی سمینار اور مشاعرہ، ۳۱/اکتوبر ۲۰۱۴ء۔

۳-شعبہ اردو، حیدرآباد سنٹرل یونیورسٹی، مولانا حالی اور مولانا شبلی صدی تقاریب، ۹-۱۳/نومبر ۲۰۱۴ء۔

۴-کامنی اردو مرکز، فیروز آباد، ۱۶/دسمبر ۲۰۱۴ء۔

۵-مولانا عبدالسلام ندوی فاؤنڈیشن ممبئی، حالی، شبلی، عبدالسلام ندوی اور اقبال سہیل کی شعری جہات، ۲۰-۲۱/فروری ۲۰۱۴ء۔

۶-حاب انفارمیشن سنٹر، گورکھپور، شبلی کے علمی کمالات، بین الاقوامی سمینار اور مشاعرہ، ۲۳/مارچ ۲۰۱۵ء۔

۷-سنٹر آف ایڈوانسڈ اسٹڈی، شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، شبلی اور ان کا

عہد، ۲۷۔۲۸/ مارچ ۲۰۱۵ء۔

جامعۃ الفلاح، بلریا گنج اور خواجہ معین الدین چشتی عربی فارسی یونیورسٹی، لکھنؤ کے سمیناروں میں پیش کیے جانے والے مقالات کے مجموعے ''شبلی کا نظریہ تعلیم'' اور ''شبلی شناسی'' کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔

علامہ شبلی صدی کی مناسبت سے کئی مجلّات نے اپنے خاص نمبر اور خصوصی گوشے بھی شائع کیے ہیں۔ معارف کے شبلی نمبر کے علاوہ جن مجلّات نے اس موقع کی مناسبت سے خاص نمبر شائع کرنے کا اہتمام کیا ہے ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- مجلۃ الہند (عربی)، مولانا آزاد آئیڈیل ایجوکیشنل سنٹر، بول پور، ویسٹ بنگال۔ صفحات ۳۸۷

۲- عربک اینڈ پرشین ریسرچ جرنل، اسپیشل نمبر آن شبلی نعمانی، شعبہ عربی و فارسی، الہ آباد یونیورسٹی، الہ آباد۔ یہ اس مجلّہ کا پہلا شمارہ ہے اور خاص نمبر کی صورت میں شائع کیا گیا ہے۔ اس میں عربی، اردو اور انگریزی زبانوں میں مضامین شامل ہیں۔ صفحات ۳۱۹

۳- قومی زبان، اردو اکیڈمی، حیدرآباد۔ جنوری، ۲۰۱۵ء، صفحات ۸۲

اس وقت اس موضوع پر کئی اور مجلّات کے خاص نمبر تیاری کے مختلف مراحل میں ہیں۔ وہ جیسے جیسے شائع ہوتے جائیں گے اس سلسلہ میں ضروری معلومات فراہم کی جاتی رہیں گی۔

ان کے علاوہ درج ذیل مجلّات نے اس موقع کے مناسبت سے خصوصی گوشے شائع کیے:

۱- ششماہی الایام، مجلس برائے تحقیق اسلامی تاریخ وثقافت، کراچی، ۱/۵، جنوری - جون، ۲۰۱۴

۲- پندرہ روزہ تعمیر حیات، ندوۃ العلماء، لکھنؤ، ۱۰/ دسمبر، ۲۰۱۴ء

۳- ماہ نامہ اردو دنیا، دہلی۔ اکتوبر ۲۰۱۴ء

۴- ماہ نامہ ایوان اردو (سرسید، حالی اور شبلی)، دہلی۔ اکتوبر ۲۰۱۴ء

۵- ماہ نامہ تہذیب الاخلاق، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔ نومبر ۲۰۱۴ء

۶- سپت پڑنی (ہندی) ششماہی، اعظم گڑھ، جنوری - جون ۲۰۱۵ء

مقالات

حنفی منہج اجتہاد میں

احادیث وآثار کی اہمیت

محمد عمار خان ناصر

فقہ حنفی اپنے دور آغاز ہی سے اپنے بعض مخصوص علمی رجحانات اور اپنے منہج فکر کی بعض امتیازی خصوصیات کے حوالے سے بحث ومباحثہ اور علمی نقد وجرح کا موضوع چلی آرہی ہے۔ فقہ اسلامی کی تاریخ میں اہل حجاز اور اہل عراق یا اہل الحدیث اور اہل الرائے کے دو متوازی فقہی اسکولوں کی جو تقسیم معروف ہے، اس میں فقہائے احناف کو اہل الرائے کی علمی روایت کا سب سے نمایاں اور مضبوط علمی ترجمان سمجھا جاتا ہے اور اگرچہ اہل الرائے کے وسیع تر دائرے میں فقہائے احناف کے علاوہ عراق کے بعض دوسرے نمایاں فقہاء مثلاً امام ابراہیم نخعی اور امام سفیان ثوری وغیرہ بھی شامل ہیں، تاہم اس روایت نے علمی رجحان سے آگے بڑھ کر ایک باقاعدہ علمی مکتب فکر کی شکل امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کے ہاتھوں ہی اختیار کی اور یہی وجہ ہے کہ مذکورہ دونوں علمی اسکولوں کے مابین مباحثہ ومناقشہ کا عنوان زیادہ تر امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کی شخصیت اور ان کی علمی وفقہی آرا ہی رہی ہیں۔

یوں تو عراقی فقہاء اور خاص طور پر ائمہ احناف کو بہت سے سوالات کے حوالے سے ابتدا ہی سے اعتراضات اور شدید تنقید کا سامنا کرنا پڑا، تاہم ان میں رائے اور قیاس کو احادیث وآثار پر فوقیت دینے کا اعتراض سب سے اہم اور نمایاں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ پر یہ تنقید خود ان کی زندگی میں ان کے بہت سے معاصرین کی زبان سے تاریخ کی کتابوں میں نقل ہوئی ہے کہ وہ کسی مسئلے میں رائے قائم کرتے ہوئے احادیث کو اہمیت نہیں دیتے اور ان کی بہت سی آرا کی بنیاد احادیث کو رد

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، گفٹ یونیورسٹی، گوجرانوالہ (پاکستان)۔

کر کے اپنی ذاتی رائے اور قیاس کو ترجیح دینے پر رکھی گئی ہے۔ اس ضمن میں معترضین کی طرف سے ائمۂ احناف کی فقہی آرا کے احادیث کے خلاف ہونے کے حوالے سے مسائل کی ایک خاصی طویل فہرست بھی مرتب کی گئی ہے۔ مثلاً وکیع سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ ابوحنیفہؒ نے دوسو احادیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے جب کہ ابوصالح الفراء نے یوسف بن اسباط کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ابوحنیفہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی چارسو یا اس سے زیادہ احادیث کو رد کیا ہے۔(۱)

رائے اور قیاس کو احادیث و آثار پر فوقیت دینے کے اعتراض کے ضمن میں ائمہ احناف کے موقف کی درست تفہیم کے لیے سب سے پہلے اس نکتے کی تنقیح ضروری ہے کہ شرعی احکام کے استنباط کے حوالے سے حدیث و سنت کے مقام و مرتبہ اور اہمیت کے ضمن میں خود ائمۂ احناف نے اپنا اصولی موقف کیا بیان کیا ہے اور ان کی اجتہادی آرا میں اس حوالے سے ان کا رجحان اور طرز فکر کیا سامنے آتا ہے؟ زیر نظر مقالہ میں مختلف پہلوؤں سے اس سوال کا جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی۔

ائمۂ احناف کا اصولی مسلک: سب سے پہلے اس سوال کا جائزہ کہ احادیث نبویہ کے حوالے سے ائمۂ احناف کا اصولی موقف کیا ہے۔ اس ضمن میں ان کے مسلک کے بارے میں خود ائمہ احناف اور ان کے علاوہ دیگر اہل علم کے جو بیانات تاریخ کی کتابوں میں نقل ہوئے ہیں، ان میں سے چند اہم بیانات یہاں نقل کیے جارہے ہیں۔ امام ابوحنیفہ نے ایک موقع پر اپنے منہج استدلال کو واضح کرتے ہوئے فرمایا:

آخذ بكتاب اللّٰه ، فما لم اجد	میں کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں، جو بات کتاب اللہ
فبسنة رسول اللّٰه ، فان لم اجد في	میں نہ ملے، اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
كتاب اللّٰه ولا سنة رسول اللّٰه	کی سنت پر عمل کرتا ہوں۔ اگر مجھے کتاب اللہ اور
آخذت بقول اصحابه ، آخذ بقول	سنت رسول اللہ میں وہ بات نہ ملے تو میں نبی صلی
من شئت منهم وادع من شئت منهم	اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے قول پر عمل کرتا ہوں اور
ولا اخرج من قولهم الى قول	ان میں سے جس کے قول کو چاہتا ہوں، لے لیتا
غيرهم ، فاما اذا انتهى الامر او جاء	ہوں اور جس کے قول کو چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں،

الی ابراھیم والشعبی وابن سیرین و الحسن وعطاء وسعید بن المسیب وعدد رجالا فقوم اجتھدوا فاجتھد کما اجتھدوا ۔(۲)

البتہ ان کے قول کو چھوڑ کر کسی دوسرے کے قول کو اختیار نہیں کرتا ۔ ہاں ، جب معاملہ ابراہیم نخعی ، شعبی ، محمد بن سیرین ، حسن بصری ، عطا بن ابی رباح ، سعید بن المسیب وغیرہ تک پہنچ جائے تو یہ کچھ لوگ ہیں جنھوں نے اجتہاد کیا ، چنانچہ میں بھی اجتہاد کرتا ہوں جیسے انہوں نے اجتہاد کیا۔

درج ذیل بیان سے بھی مذکورہ منہج استدلال کی تائید و تاکید ہوتی ہے:

سئل ابو حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ: اذا قلت قولا و کتاب اللّٰه یخالفه؟ قال : اترکوا قولی بکتاب اللّٰه، فقیل: اذا کان خبر الرسول صلی اللّٰه علیه وسلم یخالفه؟ قال : اترکوا قولی بخبر رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ، فقیل : اذا کان قول الصحابة یخالفه؟ قال : اترکوا قولی بقول الصحابة ۔(۳)

ابوحنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ اگر آپ نے کوئی ایسی رائے قائم کی ہو جو اللہ کی کتاب کے خلاف ہو تو؟ انہوں نے کہا کہ کتاب اللہ کے سامنے میری رائے کو ترک کردو۔ پوچھا گیا کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اس کے خلاف ہو تو؟ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی وجہ سے بھی میرے قول کو ترک کردو۔ پوچھا گیا کہ اگر صحابہ کا قول اس کے مخالف ہو تو؟ انہوں نے کہا کہ صحابہ کے قول کی وجہ سے بھی میرے قول کو چھوڑ دو۔

امام ابوحنیفہؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے کہا:

اذا صح الحدیث فھو مذھبی ۔(۴)

جب حدیث صحت سے ثابت ہو تو وہی میرا مذہب ہے۔

نعیم بن عمرو کہتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ کو یہ کہتے سنا کہ:

عجبا للناس یقولون انی اقول بالرای وما افتی الا بالاثر ۔(۵)

لوگوں پر تعجب ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں رائے کی بنیاد پر فتوی دیتا ہوں ۔ میں تو بس آثار کی روشنی میں فتویٰ دیتا ہوں

امام عبدالوہاب شعرانی نقل کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا:

كذب الله و افترى علينا من يقول اننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص الى قياس؟ ۔(۶)

جوشخص یہ کہتا ہے کہ ہم قیاس کونص پر ترجیح دیتے ہیں، خدا کی قسم وہ جھوٹ کہتا اور ہم پر افترا باندھتا ہے۔کیا نص کے بعد بھی قیاس کی ضرورت رہتی ہے؟

امام ابویوسف فرماتے ہیں:

كان ابو حنيفة اذا وردت عليه المسالة قال ما عندكم فيها من الآثار؟ فاذا روينا الآثار وذكرنا وذكر هو ما عنده نظر، فان كانت الآثار فى احد القولين اكثر اخذ الاكثر، فاذا تقاربت وتكافات نظر فاختار ۔(۷)

امام ابوحنیفہ کے سامنے جب مسئلہ پیش ہوتا تو وہ پوچھتے تھے کہ تمہارے پاس اس کے متعلق کیا روایات ہیں؟ جب ہم روایات بیان کرتے اور وہ بھی ان روایات کا ذکر کرتے جو ان کے علم میں ہوتیں تو پھر غور کرتے تھے۔اگر ایک قول کی تائید میں روایات ہوتیں تو اس کو اختیار کر لیتے تھے اور اگر دونوں طرف کی روایات برابر یا اس کے قریب ہوتیں تو پھر وہ غور کرتے اور کسی ایک قول کو اختیار کر لیتے تھے۔

امام شعرانی نے نقل کیا ہے کہ خلیفہ ابوجعفر منصور نے امام ابوحنیفہ کو لکھا کہ مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔امام ابوحنیفہ نے اس کے جواب میں لکھا کہ:

ليس الامر كما بلغك يا امير المومنين، انما اعمل اولا بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم باقضية ابى بكر و عمر و عثمان و على، ثم باقضية بقية الصحابة، ثم اقيس بعد ذلك اذا اختلفوا ۔(۸)

اے امیر المومنین، معاملہ ویسے نہیں ہے جیسے آپ کو اطلاع پہنچی ہے۔میں سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر، پھر ابوبکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم کے فیصلوں پر، پھر باقی صحابہ کے فیصلوں پر اور پھر اس کے بعد اگر صحابہ کا اختلاف ہو تو قیاس سے کام لیتا ہوں۔

ابن ابی العز نے امام طحاوی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ایک موقع پر امام ابوحنیفہ اور

حماد بن زید کسی مسئلے پر مکالمہ کر رہے تھے۔ دوران گفتگو میں ابوحنیفہ خاموش ہوگئے۔ ان کے اصحاب نے کہا کہ آپ حماد کو جواب کیوں نہیں دیتے؟ امام صاحب نے کہا کہ:

بما اجیبه وهو یحدثنی بهذا عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ۔(۹)	میں ان کو کیا جواب دوں جبکہ وہ مجھے یہ بات رسول اللہؐ سے نقل کر کے سنا رہے ہیں؟

زہیر بن معاویہ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے غلام کی امان کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اگر وہ لڑائی میں شریک نہ ہوتو اس کی دی ہوئی امان باطل ہے۔ میں نے انہیں بتایا کہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنے امرا کو یہ لکھا تھا کہ غلام کی دی ہوئی امان کا اعتبار کیا کرو۔ اس پر امام ابوحنیفہ خاموش ہوگئے۔ زہیر کہتے ہیں کہ بیس سال کے بعد میں امام ابوحنیفہ سے ملا اور ان سے اسی مسئلے کے متعلق دوبارہ پوچھا تو انہوں نے مجھے عمر بن عبدالعزیز کے اسی واقعے کا حوالہ دیا اور اپنے سابقہ قول سے رجوع کرلیا۔ اس سے مجھے معلوم ہوگیا کہ ان تک جو روایت پہنچ جاتی ہے، وہ اس کی پیروی کرتے ہیں۔(۱۰)

ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے کہ ایک مسئلے پر بحث میں دوسرے فریق نے امام صاحب کو ایک حدیث کا حوالہ دے کر کہا کہ کیا آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتے ہیں، اس کے جواب میں امام صاحب نے فرمایا:

لعن اللّٰه من یخالف رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم، به اکرمنا اللّٰه وبه استنقذ نا ۔(۱۱)	اللہ اس شخص پر لعنت کرے جو رسول اللہؐ کی مخالفت کرتا ہے۔ اللہ نے آپ ہی کے ذریعے سے ہمیں عزت بخشی اور آپ ہی کے ذریعے سے ہمیں نجات دی۔

امام عبداللہ بن المبارک کا بیان ہے:

سمعت زفر یقول: نحن لا ناخذ بالرای ما دام اثر واذا جاء الاثر ترکنا الرای ۔(۱۲)	میں نے زفر بن الہذیل کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جب تک (کسی مسئلے میں) حدیث موجود ہو، ہم رائے اختیار نہیں کرتے اور جب حدیث آجائے تو ہم رائے کو ترک کر دیتے ہیں۔

امام زفر کا یہی قول شداد بن حکیم نے بھی نقل کیا ہے۔ ابن عبدالبر نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا:

العلم علی اربعة اوجه : ما کان فی کتاب اللّٰه الناطق وما اشبهه، وما کان فی سنة رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الماثورة وما اشبهها، وما کان فی ما اجمع علیه الصحابة رحمهم اللّٰه وما اشبهه وکذالک ما اختلفوا فیه لا یخرج علی جمیعهم، فان اوقع الاختیار فیه علی قول فهو علم تقیس علیه ما اشبه، وما استحسن عامة فقهاء المسلمین وما اشبه وکان نظیرا له ...... ولا یخرج العلم عن هذه الوجوه الاربعة ۔(۱۳)

علم کی چار صورتیں ہیں: وہ جو اللہ کی کتاب میں صریحاً بیان ہوا ہو اور جو اس کے مشابہ ہو (یعنی اس پر قیاس کیا جا سکے)، وہ جو رسول اللہؐ کی سنت ماثورہ میں ہو اور جو اس کے مشابہ ہو، وہ جس پر صحابہ کا اتفاق ہو گیا ہے اور جو اس کے مشابہ ہو۔ اسی طرح جس مسئلے میں صحابہ کا اختلاف ہو، اس میں ان سب سے ہٹ کر کوئی رائے قائم نہ کی جائے۔ اگر ان میں سے کسی قول کو اختیار کیا جائے تو وہ بھی علم ہے جس پر تم ملتی جلتی صورتوں کو قیاس کر سکتے ہو۔ (علم کی چوتھی صورت وہ مسائل ہیں) جن پر فقہائے مسلمین کی اکثریت کا اتفاق ہو اور وہ جو اس کے مشابہ اور اس کی نظیر ہو۔ علم ان چار صورتوں سے باہر نہیں پایا جاتا۔

امام ابو یوسف سے امام ابو حنیفہ کے احادیث و آثار کے متبع ہونے کی گواہی یوں منقول ہے کہ جب وہ مدینہ گئے اور امام مالک سے مختلف مسائل پر ان کا مذاکرہ ہوا تو امام مالک نے انہیں بتایا کہ خلفائے راشدین کے زمانے سے اہل مدینہ میں یہ تعامل چلا آ رہا ہے کہ سبزیوں اور ترکاریوں کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جاتی۔ اس پر امام ابو یوسف نے اس حوالے سے اپنے موقف سے رجوع کر لیا اور کہا کہ:

لو رای صاحبی ما رایت لرجع مثل ما رجعت ۔(۱۴)

اگر ابو حنیفہ یہ چیزیں دیکھ لیتے جو میں نے دیکھی ہیں تو وہ بھی اسی طرح رجوع کر لیتے جیسے میں نے رجوع کیا ہے۔

سفیان ثوری نے امام ابوحنیفہ کا مسلک یوں بیان کیا ہے:

کان ابو حنیفة ...... یاخذ بما صح عنده من الاحادیث التی کان یحملها الثقات وبالآخر من فعل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم و بما ادرک علیه علماء الکوفة۔(۱۵)	امام ابوحنیفہ ثقہ راویوں کی نقل کردہ ان احادیث پر عمل کرتے تھے جو ان کے نزدیک صحیح ہوتی تھیں اور رسول اللہؐ کے آخری عمل کو اختیار کرتے تھے اور اس رائے کو قبول کرتے تھے جس پر وہ کوفہ کے علماء کو پاتے تھے۔

حکم بن ہشام کہتے ہیں:

کان ابو حنیفة لا یرد حدیثا ثبت عنده عن رسول اللّٰہ ﷺ۔(۱۶)	امام ابوحنیفہ کسی ایسی حدیث کو رد نہیں کرتے تھے جو ان کے نزدیک رسول اللہؐ سے ثابت ہوتی۔

حسن بن صالح کا بیان ہے:

کان النعمان بن ثابت فهما عالما متثبتا فی علمه، اذا صح عنده الخبر عن رسول اللّٰہ ﷺ لم یعده الی غیره۔(۱۷)	نعمان بن ثابت فہیم، عالم اور علم میں پختہ تھے۔ جب ان کے نزدیک رسول اللہؐ سے کوئی حدیث صحیح ثابت ہوجاتی تو وہ اس کو چھوڑ کر کسی اور بات کو اختیار نہیں کرتے تھے۔

احمد بن یونس نے اپنے والد کا قول نقل کیا ہے کہ:

کان ابو حنیفة شدید الاتباع للاحادیث الصحاح۔(۱۸)	ابو حنیفہ صحیح احادیث کی سختی سے پیروی کرنے والے تھے۔

فضیل بن عیاض سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا:

کان اذا وردت علیه مسالة فیها حدیث صحیح اتبعه وان کان فیها قول عن الصحابة والتابعین اخذ به والا قاس فاحسن القیاس۔(۱۹)	جب امام ابوحنیفہ کے سامنے کوئی مسئلہ آتا جس کے متعلق صحیح حدیث موجود ہوتی تو وہ اس کی پیروی کرتے تھے۔ اگر اس مسئلے میں صحابہ یا تابعین میں سے کسی کا قول منقول ہوتا تو اس کو اختیار کرلیتے تھے، ورنہ قیاس سے کام لیتے اور عمدہ قیاس کرتے تھے۔

نضر بن محمد المروزی فرماتے ہیں:

لم ار رجلا الزم للاثر من ابی حنیفۃ۔(۲۰)	میں نے ابوحنیفہ سے بڑھ کر کسی شخص کو حدیث کی اتباع کرنے والا نہیں دیکھا۔

مذکورہ تمام اقتباسات خود ائمۂ احناف کی اپنی تصریحات یا ان کے معاصر اہل علم کے بیانات پر مبنی ہیں اور ان کو پیش نظر رکھا جائے تو اس بات میں کسی شک وشبہہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ حدیث کے متعلق ائمۂ احناف کا اصولی نقطۂ نظر کسی بھی طرح صحابہ وتابعین کے مستند موقف سے مختلف نہیں ہے اور وہ امت کے جمہور اہل علم کی طرح رائے اور قیاس کو کسی بھی پہلو سے حدیث پر مقدم قرار دینے کا رجحان نہیں رکھتے۔

حنفی منہج اجتہاد میں احادیث وآثار کی اہمیت: اجتہاد واستنباط کے عمل میں احادیث وآثار کے حوالے سے ائمۂ احناف کے طرز فکر اور رجحان کا رخ معلوم کرنے کے لیے اصول فقہ کے بعض اہم مباحث سے متعلق، جن کا تعلق روایات وآثار کی قبولیت اور ان کے درجے کی تعیین سے ہے، احناف کے نقطۂ نظر کو سامنے لانا بھی مفید ہوگا۔ سرخسی نے اس ضمن میں چند اہم مباحث کا حوالہ دے کر یہ واضح کیا ہے کہ احناف کا زاویۂ نظر احادیث وآثار کے حوالے سے منفی نہیں، بلکہ دوسرے فقہا کے مقابلے میں زیادہ مثبت اور زیادہ قبولیت پر مبنی ہے اور وہ اپنے منہج استدلال میں احادیث و آثار کو رائے اور قیاس پر دوسرے فقہا کے مقابلے میں زیادہ فوقیت دیتے ہیں۔ سرخسی لکھتے ہیں:

واصحابنا هم المتمسكون بالسنة و الرای فی الحقیقة فقد ظهر منهم من تعظیم السنة مالم یظهر من غیرهم ممن ادعی انه صاحب الحدیث لانهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها وجوزوا العمل بالمراسیل وقدموا خبر المجهول علی القیاس و قدموا قول الصحابی علی القیاس لان	درحقیقت ہمارے اصحاب ہی سنت اور رائے دونوں پر عمل کرنے والے ہیں، کیونکہ ان کی جانب سے سنت کی تعظیم کا ایسا اظہار ہوا ہے جو ان کے علاوہ دیگر حضرات کی طرف سے، جو اصحاب حدیث ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، نہیں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب نے سنت کا درجہ قوی ہونے کی بنیاد پر سنت کے ذریعے سے کتاب اللہ کے نسخ کو جائز قرار دیا ہے، مرسل روایات پر عمل کو جائز

فيه شبهة السماع من الوجه الذى قررنا ثم بعد ذلك كله عملوا بالقياس الصحيح وهو المعنى الذى ظهر اثره بقوته فاما الشافعى رحمه اللّٰه حين لم يجوز العمل بالمراسيل فقد ترك كثيرا من السنن وحين لم يقبل رواية المجهول فقد عطل بعض السنة ايضا وحين لم ير تقليد الواحد من الصحابة فقد جوز الاعراض عما فيه شبهة السماع ۔(۲۱)

سمجھا ہے، مجہول راوی کی روایت کو قیاس پر مقدم شمار کیا ہے اور صحابی کے قول کو بھی قیاس کے مقابلے میں ترجیح دی ہے، کیونکہ اس تفصیل کے مطابق جو ہم نے بیان کی ہے صحابی کے قول میں یہ احتمال پایا جاتا ہے کہ وہ (نبیؐ سے) سنا گیا ہوگا۔ پھر ان سب چیزوں کے بعد انھوں نے قیاس صحیح پر بھی عمل کیا ہے جس سے مراد (حکم کا) وہ معنی ہے جس کا اثر اس کی قوت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے۔ جہاں تک امام شافعیؒ کا تعلق ہے تو انہوں نے مرسل روایات پر عمل کو جائز نہ سمجھنے کی وجہ سے بہت سی سنن کو چھوڑ دیا اور جب انہوں نے مجہول راوی کی روایت کو قبول نہیں کیا تو بھی بعض سنتوں کو ترک کر دیا اور جب کسی ایک صحابی کی تقلید کے قائل نہیں ہوئے تو اس بات کا امکان پیدا کر دیا کہ ایک ایسی بات سے اعراض کریں جس کے بارے میں (نبیؐ سے) مسموع ہونے کا احتمال ہے۔

احناف کے منہج استدلال میں احادیث و آثار کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے یہی بات بزدوی نے بھی لکھی ہے۔(۲۲)

سرخسی نے مذکورہ اقتباس میں روایات کی قبولیت کے حوالے سے درج ذیل اصولوں کا حوالہ دیا ہے:

۱- فقہائے احناف حدیث کے ذریعے سے کتاب اللہ کے نسخ کے قائل ہیں۔

۲- احناف مرسل روایات کو قابل استدلال سمجھتے اور مرسل روایات کے ذخیرے سے بھرپور استفادہ کرتے ہیں۔

۳-احناف مجہول راوی کی نقل کردہ روایت کو قیاس کے مقابلے میں قابل ترجیح قرار دیتے ہیں۔

۴-احناف صحابی کے قول کو بھی قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔

ذیل میں ان اصولوں کے حوالے سے حنفی اصولیین کے نقطہ نظر کی مختصر توضیح پیش کی جائے گی۔

۱-سنت کے ذریعے سے قرآن کے احکام کی تنسیخ: حنفی اصولیین کا موقف یہ ہے کہ کتاب اور سنت دنوں ایک دوسرے کے حکم کو منسوخ کرسکتے ہیں۔ چنانچہ جس طرح سنت میں بیان ہونے والے احکام کی تنسیخ کا حکم قرآن میں وارد ہوسکتا ہے، اسی طرح قرآن میں بیان ہونے والے احکام کی جزوی یا کلی تنسیخ کی وضاحت سنت کے ذریعے سے کی جاسکتی ہے، البتہ احناف یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ سنت میں بیان ہونے والا حکم ایسا ہونا چاہیے جو ہم تک خبر واحد کے طریقے سے نہیں، بلکہ خبر مشہور یا متواتر کے طریقے سے پہنچا ہو۔ امام ابوبکر الجصاص نے اپنی کتاب ''الفصول فی الاصول'' میں اس موضوع پر مفصل بحث کرتے ہوئے اس موقف کے حق میں مثبت طور پر بھی نقلی وعقلی دلائل پیش کیے ہیں اور ان حضرات کے استدلالات کا بھی تنقیدی جائزہ لیا ہے جو سنت کے ذریعے سے کتاب اللہ کے احکام کی تنسیخ کے قائل نہیں (۲۳)۔ جصاص کی بحث کے اہم نکات حسب ذیل ہیں:

۱-اللہ تعالیٰ نے درج ذیل ارشاد میں نبیؐ کو کتاب اللہ کی تبیین کی ذمہ داری تفویض کی ہے:

وَاَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الذِّکۡرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیۡھِمۡ (النحل ۱۶:۴۴)　　تا کہ تم لوگوں کے لیے اس چیز کی وضاحت کرو جو ان کی طرف نازل کی گئی ہے۔

کتاب اللہ کے کسی حکم کے منسوخ ہونے کی وضاحت کرنا بھی اس کی ''تبیین'' ہی کے ضمن میں آتا ہے، اس لیے اس آیت کی رو سے سنت کے ذریعے سے کتاب اللہ کے احکام کے منسوخ ہونے کی وضاحت کی جاسکتی ہے۔

۲-اللہ تعالیٰ نے نبیؐ کے بارے میں یہ ضمانت دی ہے کہ وہ دین کے معاملے میں کوئی بات اپنی خواہش سے نہیں کہتے، بلکہ وحی کی بنیاد پر کہتے ہیں:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى (النجم ۵۳: ۳، ۴)

اور یہ پیغمبر اپنی خواہش سے کلام نہیں کرتا ۔ یہ تو سرتاسر وحی ہے جو اس کی طرف نازل کی جاتی ہے۔

گویا اگر سنت میں کوئی ایسا حکم دیا جائے جو کتاب اللہ کے کسی حکم کا ناسخ ہو تو وہ بھی اللہ کی طرف سے وحی پر ہی مبنی ہوگا۔

۳-قرآن اور سنت دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی پر مبنی ہونے کی وجہ سے واجب الاتباع ہیں۔ چنانچہ جس طرح قرآن کی کسی آیت کو کسی دوسری آیت کے ذریعے سے منسوخ کیا جاسکتا ہے، اسی طرح سنت کے ذریعے سے بھی منسوخ کیا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ بھی اسی طرح وحی اور واجب الاتباع ہے جیسے قرآن کی آیت ہے۔

۴-کتاب اللہ کی آیات کو قرآن سے خارج کسی وحی کے ذریعے سے منسوخ کرنے کی ایک صورت سب کے ہاں مسلم اور متفق علیہ ہے، یعنی کتاب اللہ کے الفاظ کو منسوخ کرنا۔ یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ قرآن مجید میں بہت سی آیات نازل ہوئی تھیں جن کے الفاظ کو بعد میں اللہ کے حکم سے اس میں سے نکال دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ ان آیات کو کتاب اللہ سے نکالنے کا حکم خود قرآن میں نازل نہیں ہوا بلکہ اس کے علاوہ وحی کے ذریعے سے نبیؐ کو دیا گیا۔ جب قرآن کے الفاظ کو قرآن سے خارج کسی وحی کے ذریعے سے منسوخ کرنے پر کوئی اشکال نہیں تو قرآن میں بیان ہونے والے کسی حکم کو قرآن سے خارج کسی وحی یعنی سنت کے ذریعے سے منسوخ کرنے پر بھی کوئی اشکال نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ یہ دونوں نسخ ہی کی صورتیں ہیں۔

مانعین نے اس ضمن میں درج ذیل استدلالات پیش کیے ہیں جن کا امام ابوبکر الجصاص نے تنقیدی جائزہ لیا ہے:

۱-اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا (البقرہ ۲: ۱۰۶)

ہم جو بھی آیت منسوخ کریں گے یا (تمہیں) اسے بھلا دیں گے تو اس سے بہتر یا اس جیسی آیت لے آئیں گے۔

اس آیت کی رو سے ناسخ کو منسوخ سے بہتر یا اس کے مساوی ہونا چاہیے، جبکہ سنت کو کئی پہلوؤں سے کتاب اللہ سے بہتر یا اس کے مساوی نہیں کہا جاسکتا۔

جصاص اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ آیت میں بہتر ہونے سے مراد یہ ہے کہ دوسرا حکم فائدہ اور حکمت و مصلحت کے لحاظ سے پہلے حکم سے بہتر یا اس کے مساوی ہوگا اور یہ پہلو جیسے قرآن میں نازل ہونے والے حکم میں پایا جا سکتا ہے، اسی طرح سنت میں وارد ہونے والے حکم میں بھی پایا جا سکتا ہے۔

۲-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَآءَ نَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَآ اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِيْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ (یونس ۱۰:۱۵)

جو لوگ ہماری ملاقات کی توقع نہیں رکھتے، کہتے ہیں کہ تم اس کے علاوہ کوئی اور قرآن لے کر آؤ یا اسی کو بدل ڈالو۔ تم کہہ دو کہ مجھے یہ حق نہیں ہے کہ میں اپنی طرف سے اس کو بدل ڈالوں۔ میں تو بس اس وحی کی پیروی کرتا ہوں جو مجھ پر نازل کی جاتی ہے۔

آیت کی رو سے کفار نے نبیؐ سے مطالبہ کیا کہ وہ قرآن میں تبدیلی کر دیں جس کے جواب میں یہ فرمایا گیا ہے کہ پیغمبر کو اپنی طرف سے قرآن میں تبدیلی کرنے کا حق نہیں۔ اب اگر سنت کے ذریعے سے قرآن کے حکم میں تبدیلی کا جواز مانا جائے تو یہ مذکورہ آیت کے خلاف ہوگا۔

جصاص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے، کیونکہ سنت کے ذریعہ سے قرآن کے حکم کی تنسیخ کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے قرآن میں تبدیلی کا حق رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے دیے ہوئے کسی بھی حکم میں تبدیلی کا فیصلہ وحی ہی کی بنیاد پر کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ وحی قرآن ہی کی صورت میں ہو، بلکہ وہ سنت کی صورت میں بھی نازل کی جا سکتی ہے۔ گویا مذکورہ آیت میں جس چیز کی نفی کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ پیغمبر اپنی خواہش سے قرآن کے کسی حکم کو نہیں بدل سکتے۔ اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ اگر آپؐ کو قرآن کے علاوہ وحی کے ذریعے سے کوئی حکم دیا جائے تو وہ بھی قرآن کے کسی حکم میں تبدیلی نہیں کر سکتا۔

۲-مرسلات سے استدلال: فن حدیث کی اصطلاح میں ایسی روایت جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست اس کو سننے والے صحابی کا واسطہ موجود نہ ہو، مرسل کہلاتی ہے۔ صحابہ و

تابعین کے دور میں راویوں کی ثقاہت اور امانت و دیانت کے حوالے سے عمومی اعتماد کی فضا میں ایسی روایات کو بیان کرنے اور انہیں قبول کرنے کا رجحان عام تھا۔شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

وکان صنیع العلماء فی هذه الطبقة ای طبقة اتباع التابعین متشابها و حاصل صنیعهم ان یتمسک بالمسند من حدیث رسول اللہ ﷺ والمرسل جمیعا ویستدل باقوال الصحابة والتابعین (۲۴)	اتباع تابعین کے طبقے کے علما کا طریقہ کار ایک ہی جیسا تھا اور ان کے طریقے کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہؐ کی مسند اور مرسل ، دونوں طرح کی احادیث پر عمل کیا جائے اور صحابہ اور تابعین کے اقوال سے بھی استدلال کیا جائے۔

تاہم بعد کے ادوار میں روایت حدیث میں رونما ہونے والی بے احتیاطی اور خاص طور پر وضع حدیث کے فتنے کے تناظر میں اسناد کی تحقیق پر خصوصی توجہ دی گئی اور خاص طور پر سند کے اتصال کی تحقیق محدثانہ سعی و کاوش کا مرکزی نکتہ قرار پائی۔اس تناظر میں دوسری صدی کے اواخر محدثین کے ہاں یہ بحث پیدا ہوئی کہ کیا مرسل روایات قابل استدلال ہیں یا نہیں اور اگر ہیں تو اس کے لیے کن شرائط کو ملحوظ رکھا جانا چاہیے۔

ائمۂ احناف کی تصانیف میں صدر اول کے عمومی ماحول کے مطابق مسند روایات کے ساتھ ساتھ مرسل احادیث سے بھی بکثرت استدلال کیا گیا ہے اور امام ابوحنیفہ کی مرویات کے مجموعوں مثلاً **کتاب الآثار لابی یوسف** اور **کتاب الآثار لمحمد** وغیرہ کے علاوہ صاحبین کی تصانیف میں مراسیل کا ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے، بلکہ احناف کی بعض امتیازی آرا کی بنیاد ہی مرسل روایات پر ہے۔مثال کے طور پر نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جانے کے ضمن میں امام ابوحنیفہ نے قیاس کے خلاف ہونے کے باوجود جس روایت پر اپنے موقف کی بنیاد رکھی ہے، وہ انہوں نے حسن بصری اور ابراہیم نخعی سے مرسلاً روایت کی ہے (۲۵)۔صاحبین کے اسلوب اور طرز استدلال کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنی تحقیق کے نتیجے میں روایت کی صحت پر اطمینان ہونے کی صورت میں مسند اور مرسل روایت میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے اور دونوں طرح کی روایات سے یکساں استفادہ کرتے ہوئے ان پر اپنی رائے کی بنیاد رکھتے اور ان

سے احکام مستنبط کرتے ہیں۔

فقہ حنفی اور اس کے اصول وضوابط کی تدوین کے اگلے مراحل میں حنفی اصولیین نے مرسل احادیث کی قبولیت کے ضمن میں تفصیلی ضوابط وضع کیے جن کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱-صحابہ کی مراسیل مطلقاً قابل قبول اور حجت ہیں۔۲-تابعین اور اتباع تابعین میں سے جن حضرات کے بارے میں یہ اطمینان ہو کہ وہ خود بھی عادل ہیں اور ثقہ اور قابل اعتماد راویوں سے ہی روایت نقل کرتے ہیں، ان کی نقل کردہ مراسیل بھی قابل استدلال ہیں۔۳-جن حضرات کا طرز عمل غیر محتاط ہو اور وہ ہر طرح کے راویوں سے روایت نقل کر لیتے ہوں، ان کی بیان کردہ مراسیل حجت نہیں ہیں۔۴-قرون ثلاثہ کے بعد کا کوئی شخص مرسل روایت نقل کرے تو چاہے وہ خود عادل ہو، اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ وہ ائمۂ دین میں سے کوئی امام ہو جو جرح وتعدیل کی معرفت رکھتا ہو۔

ان میں سے بعض شرائط کے ضمن میں حنفی اصولیین کے مابین اختلاف بھی ہے جس کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔(۲۶)

۳-مجہول راوی کی نقل کردہ حدیث کو قیاس پر ترجیح: حنفیہ کی اصطلاح میں مجہول راوی سے مراد ایسا راوی ہے جو نقل حدیث میں زیادہ معروف نہ ہو اور گنتی کی دو چار روایات کا ناقل ہونے کی وجہ سے اس کے حفظ وضبط اور فقہ وفہم کے متعلق کوئی واضح فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو۔سرخسی نے صحابہ کے طبقے میں ''مجہول'' ان حضرات کو قرار دیا ہے جنہیں زیادہ عرصے تک نبیؐ کی صحبت حاصل نہ رہی ہو اور انہوں نے آپ سے اکا دکا حدیثیں روایت کی ہوں، جیسے وابصہ بن معبد، سلمہ بن المحبق اور معقل بن سنان اشجعی رضی اللہ عنہم۔(۲۷)

حنفی اصولیین نے ایسے راویوں کو دو طبقوں میں تقسیم کیا ہے۔اگر راوی کا تعلق صحابہ یا تابعین یا اتباع تابعین سے ہو تو اس کی روایت کے قبول وعدم قبول کے حوالے سے حسب ذیل ضابطہ ملحوظ رکھا جائے گا:

۱-اگر فقہا نے اس کی روایت کو قبول اور نقل کیا ہو تو اس کی روایت مقبول ہوگی۔۲-اگر اہل علم اس کی نقل کردہ روایت کے مشہور ہو جانے کے بعد اس پر کسی قسم کی نقد وجرح نہ کریں تو

ایسے راوی کی روایت بھی مقبول ہوگی۔۳-اگر اس کی روایت کو قبول یا رد کرنے میں اہل علم کا اختلاف ہو تو بھی اس کی روایت قابل قبول ہوگی۔۴-اگر اہل علم نے بلا اختلاف اس کی روایت کو رد کردیا ہو تو اس کی روایت قابل قبول نہیں ہوگی۔۵-اگر سلف سے اس کے متعلق مثبت یا منفی طور پر کچھ بھی منقول نہ ہو تو ایسے راوی کی روایت پر عمل کرنا واجب تو نہیں، البتہ جائز ہے، بشرطیکہ وہ قیاس کے مخالف نہ ہو۔

مجہول راویوں کا دوسرا طبقہ وہ ہے جس کا تعلق قرون ثلاثہ کے بعد کے ادوار سے ہو۔ حنفی اصولیین ایسے راویوں کی روایت کو قبول نہیں کرتے۔(۲۸)

۴-صحابی کے قول کو قیاس پر ترجیح: اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ ایسے امور جو قیاس کے دائرے میں نہ آتے ہیں، ان میں اگر کسی صحابی سے کوئی قول منقول ہو تو اسے مرفوع روایت کا درجہ دیتے ہوئے اس کے مقابلے میں قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔سرخسی نے اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے احناف کی آرا میں متعدد نظائر کا حوالہ دیا ہے۔لکھتے ہیں:

> ''ہمارے متقدمین اور متاخرین اصحاب میں اس ضمن میں کوئی اختلاف نہیں کہ جن معاملات میں حکم کی معرفت میں قیاس کا دخل نہیں، ان میں صحابہ میں سے ایک فرد کا قول بھی حجت ہے۔اس کی مثال وہ مقادیر ہیں جو رائے سے معلوم نہیں ہوسکتیں۔چنانچہ ہم نے مہر کی مقدار دس درہم قرار دینے میں علیؓ کے قول کو اختیار کیا، حیض کی کم سے کم مدت تین دن مقرر کرنے میں انسؓ کے قول پر جبکہ زیادہ سے زیادہ کی تعیین میں عثمانؓ کے قول پر عمل کیا، نفاس کی انتہائی مدت چالیس دن ٹھہرانے میں عثمان بن ابی العاصؓ کے قول کو بنیاد بنایا اور ام المومنین عائشہؓ کے اس قول کو اختیار کیا کہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال سے زیادہ مدت تک نہیں رہ سکتا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کے متعلق کوئی شخص یہ گمان نہیں کرسکتا کہ انھوں نے اٹکل پچو طریقے سے بات کہی ہوگی۔اسی طرح شرعی حکم کے متعلق ان کے قول کو جھوٹ قرار دینا بھی ممکن نہیں، کیونکہ نصوص کی صورت میں دین ہمیں انہی کی روایت سے ملا ہے۔اگر ان کے قول کو جھوٹ اور

باطل قرار دیا جائے تو اس کو فاسق قرار دینا لازم آئے گا جس سے ان کی روایت کا اعتبار باطل ہوجائے گا۔ اس صورت میں (غیر قیاسی معاملات میں ان کے اقوال کو) یا تو ان کی اپنی رائے قرار دینا پڑے گا یا اس ہستی سے سماع پر مبنی تصور کرنا ہوگا جس پر وحی نازل ہوتی تھی۔ چونکہ ان معاملات میں رائے کا کوئی دخل نہیں، اس لیے ایسے اقوال کا مسموع ہونا ہی متعین ہے اور صحابی کا فتویٰ ہر لحاظ سے یوں ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے اسے نبیؐ سے روایت کیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر صحابی نے رسول اللہؐ سے اس بات کو سننے کا ذکر کیا ہوتا تو یہ اس کی بنیاد پر حکم کو ثابت کرنے میں حجت ہوتی، چنانچہ اگر سماع کے علاوہ اس کے فتوے کی کوئی بنیاد نہ ہوسکتی ہو تو صحابی کے فتوے کا حکم بھی یہی ہوگا۔ اسی لیے ہم نے کہا ہے کہ کسی ایک صحابی کا قول بھی اگر قیاس کے خلاف ہو تو وہ اس پر عمل کرنے کے لیے اسی طرح حجت ہوگا جیسے کسی نص کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بائع کے اپنی بیچی ہوئی چیز کو خریدار کی طرف سے قیمت ادا کیے جانے سے پہلے اس سے کم قیمت پر دوبارہ خرید لینے کے مسئلے کے متعلق ہم حضرت عائشہؓ کے فتوے کو اختیار کرتے ہیں جو انھوں نے زید بن ارقمؓ کے واقعے میں دیا اور قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، کیونکہ جب قیاس ام المومنین کے فتوے کے خلاف ہے تو اس سے یہ متعین ہوگیا کہ ان کا فتویٰ سماع پر مبنی ہے۔ اسی طرح اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی منت ماننے کے متعلق ہم نے عبداللہ بن عباسؓ کے اس فتوے پر عمل کیا ہے کہ اس سے ایک بکری کو ذبح کرنا واجب ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ قول قیاس کے خلاف ہے، اس لیے اس کا بھی سماع پر مبنی ہونا متعین ہے۔ اسی اصول پر جو شخص کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو سفر کی مدت سے واپس لے آئے، اس کی اجرت چالیس درہم مقرر کرنے میں ہم عبداللہ بن مسعودؓ کے قول کو اختیار کرتے ہیں، کیونکہ یہ قول خلاف قیاس ہے، جبکہ انھوں نے ایک ایسا فتویٰ دیا ہے جو قیاس کے ذریعے سے معلوم نہیں ہوسکتا، اسی لیے اس کا بھی

سماع پر مبنی ہونا متعین ہے‘‘۔(۲۹)

۵-ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح: سرخسی نے ائمۂ احناف کے منہج میں روایات وآثار کی دی جانے والی اہمیت کے جن چند پہلوؤں کی نشان دہی کی ہے، اس میں ایک مزید پہلو کا اضافہ بھی کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ کہ فقہائے احناف ایسی حدیث کو بھی جو ضعیف ہو یعنی جس کی صحت زیادہ درجے پر ثابت نہ ہو، قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔فقہائے احناف کا یہ مسلک خود حنفی علماء نے بھی بیان کیا ہے اور ان کے علاوہ دوسرے فقہی مسالک کے اہل علم اور خاص طور پر حنفی منہج فکر کے بعض ناقدین نے بھی بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔اس ضمن میں چند تصریحات کا نقل کرنا یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔ابن حزم لکھتے ہیں:

الحنفيين يقولون ان ضعيف الاثر اولى من القياس ـ(۳۰)	احناف یہ کہتے ہیں کہ ضعیف روایت بھی قیاس کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے۔

ملا علی القاری نے لکھا ہے:

وسموا الحنيفة اصحاب الراى على ظن انهم ما يعملون بالحديث بل ولا يعلمون الرواية والتحديث لا فى القديم ولا فى الحديث، مع ان مذهبهم القوى تقديم الحديث الضعيف على القياس المجرد الذى يحتمل التزييف ـ(۳۱)	مخالفین حنفیہ کو اصحاب الرائے سے موسوم کرتے ہیں اور یہ گمان رکھتے ہیں کہ وہ حدیث پر عمل نہیں کرتے، بلکہ روایت اور نقل حدیث کا ہی علم نہیں رکھتے، نہ پہلے دور میں اور نہ نئے زمانے میں، حالانکہ احناف کا قوی مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث کو مجرد قیاس پر، جس میں کھوٹے پن کا احتمال ہے، مقدم قرار دیتے ہیں۔

امام ابن القیمؒ نے اس ضمن میں احناف کے نقطہ نظر کی وضاحت میں بہت سی مثالیں بھی نقل کی ہیں۔چنانچہ لکھتے ہیں:

واصحاب ابى حنيفةؒ مجمعون على ان مذهب ابى حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس	امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب اس پر متفق ہیں کہ ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث قیاس اور رائے پر مقدم ہے اور انہوں نے اسی پر اپنے مذہب کی

والرای وعلی ذلک بنی مذهبه کما قدم حدیث القهقهة مع ضعفه علی القیاس والرای وقدم حدیث الوضوء بنبیذ التمر فی السفر مع ضعفه علی الرای والقیاس ومنع قطع السارق بسرقة اقل من عشرة دراهم والحدیث فیه ضعیف وجعل اکثر الحیض عشرة ایام والحدیث فیه ضعیف وشرط فی اقامة الجمعة المصر والحدیث فیه کذلک وترک القیاس المحض فی مسائل الآبار لآثار فیها غیر مرفوعة فتقدیم الحدیث الضعیف وآثار الصحابة علی القیاس والرای قوله ۔(۳۲)

بنیاد رکھی ہے ۔ چنانچہ انہوں نے قہقہہ لگانے (سے وضو کے ٹوٹ جانے) کی حدیث کو ضعیف ہونے کے باوجود قیاس اور رائے پر ترجیح دی ہے، سفر میں نبیذ کے ساتھ وضو کی حدیث کے ضعف کے باوجود اسے رائے اور قیاس پر مقدم رکھا ہے، چور کا ہاتھ دس درہم سے کم میں کاٹنے کو جائز نہیں کہا حالانکہ اس بارے میں وارد حدیث کمزور ہے، حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن قرار دیا ہے جبکہ اس سے متعلق حدیث ضعیف ہے اور جمعہ کی نماز کے لیے مصر کو شرط قرار دیا ہے حالانکہ اس کے متعلق حدیث کی صورت حال بھی یہی ہے اسی طرح انہوں نے کنویں (کو پاک کرنے) کے مسائل میں غیر مرفوع آثار کو ترجیح دی ہے ۔ گویا ضعیف حدیث اور صحابہ کے آثار کو قیاس اور رائے پر ترجیح دینا ان کا مذہب ہے۔

محدث ابن الجوزی نے اگرچہ امام ابوحنیفہ کے اس طرز عمل کا ذکر طنز کے انداز میں کیا ہے لیکن یہ بات انہوں نے بھی تسلیم کی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

والعجب منه اذا رای حدیثا لا اصل له هجر القیاس ومال الیه کحدیث نقض الوضوء بالضحک فانه شئ لا یثبت وقد ترک القیاس لاجله ۔(۳۳)

تعجب ہے کہ جب ابوحنیفہ کوئی ایسی حدیث دیکھتے ہیں جس کی کوئی اصل نہ ہو تو قیاس کو ترک کر کے اس حدیث کو اختیار کر لیتے ہیں، جیسے قہقہے سے وضو ٹوٹنے کی حدیث جو ثابت نہیں لیکن ابوحنیفہ نے اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ حدیث وسنت کی اہمیت اور مقام مرتبہ اور رائے و قیاس

کے مقابلے میں اس کے مقدم ہونے کے ضمن میں نہ صرف یہ کہ ائمۂ احناف سے واضح، صریح اور غیر مبہم تصریحات منقول ہیں بلکہ ان کے اصول اجتہاد میں اس بنیادی رجحان کی جھلک بے حد نمایاں طور پر دیکھی جا سکتی ہے۔ اس خیال یا تاثر کی کوئی تائید ائمۂ احناف کے اپنے موقف اور منہج اجتہاد سے نہیں ہوتی کہ وہ قابل اطمینان روایات کے مقابلے میں رائے اور قیاس کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں یا یہ کہ ان کے ہاں روایات کو نظر انداز کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ ائمۂ احناف کے منہج اجتہاد اور ان کے علمی مآخذ میں احادیث و آثار کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور اس ضمن میں احناف اور ائمۂ حدیث کے نقطہ نظر میں اصولی طور پر کوئی فرق نہیں۔

احناف کے مستدلات میں روایات و آثار کی مرکزیت: احادیث و آثار کی اہمیت کے حوالے سے ائمۂ احناف کا رجحان اور طرز فکر معلوم کرنے کا ایک اہم ذریعہ یہ ہے کہ انہوں نے جن فقہی مباحث پر گفتگو کی ہے، ان کا جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ ان مباحث پر کلام کرتے ہوئے ان کے ہاں استدلال کا انداز اور مستدلات کی نوعیت کیا ہے اور ان سے احادیث و آثار کے حوالے سے ان کا زاویہ نظر کیا سامنے آتا ہے۔ خوش قسمتی سے امام ابوحنیفہ کے تلامذہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے قلم سے نکلنے والی متعدد اہم تصانیف تاریخی استناد کے ساتھ ہمیں دستیاب ہیں جو زیر بحث زاویے سے ائمہ احناف کے رجحان فکر کا مطالعہ کرنے کے لیے بھرپور مواد فراہم کرتی ہیں۔ اس ضمن میں درج ذیل تصانیف خاص طور پر اہمیت کی حامل ہیں:

الآثار لابی یوسف . کتاب الخراج . الرد علی سیر الاوزاعی . الآثار لمحمد . الموطا لمحمد . الحجة علی اهل المدینة . السیر الصغیر والسیر الکبیر . ذیل میں ان تصانیف میں اختیار کیے جانے والے منہج استدلال کا ایک مختصر تعارف پیش کیا جائے گا۔

الآثار لابی یوسف: امام ابو یوسف نے ''الآثار'' کے نام سے اپنے استاذ امام ابوحنیفہ کی مرویات کو جمع کیا ہے۔ اس میں مرفوع و مقطوع اور مسند و مرسل، ہر طرح کی روایات شامل ہیں۔ امام ابوحنیفہ کی مرویات پر مشتمل مجموعوں میں اس مجموعہ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ الاستاذ محمد ابو زہرہ علمی پہلو سے اس کتاب کی قدر و قیمت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس کتاب کی علمی قدر و قیمت تین پہلوؤں سے ہے: ایک تو یہ کہ یہ

ابوحنیفہؒ کی مسند ہے جو ہمیں ان کی مرویات کے ایک حصے سے واقفیت بہم پہنچاتی ہے اور ان احادیث کی ایک نوع کو ہمارے سامنے پیش کرتی ہے جن پر امام ابوحنیفہ نے اپنے مستنبط کردہ بعض احکام اور فتاویٰ میں انحصار کیا۔

دوسری یہ کہ یہ کتاب ہمیں بتاتی ہے کہ امام ابوحنیفہ کیسے صحابہ کے فتاویٰ کو اختیار کرتے تھے اور کیسے روایت کے مرفوع ہونے کی شرط لگائے بغیر مرسل احادیث کو بھی قبول کر لیتے تھے۔ وسیع تر مفہوم میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب ہمیں دکھاتی ہے کہ اپنی اختیار کردہ روایات کے حوالے سے امام ابوحنیفہ کی شرائط کیا تھیں۔

تیسری یہ کہ اس کتاب میں فقہائے کوفہ میں سے خاص طور پر اور فقہائے عراق میں سے عموماً تابعین کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ موجود ہے جس کا انہوں نے انتخاب کیا ہے''۔ (۳۴)

کتاب الخراج: کتاب الخراج امام ابویوسف نے عباسی خلیفہ ہارون الرشید کی فرمائش پر تصنیف کی اور اس کا موضوع اسلامی ریاست کے محصولات اور دیگر مالیاتی معاملات سے متعلق شرعی و فقہی احکام کی وضاحت ہے۔ امام صاحب نے موضوع کے دائرے میں آنے والے جملہ مسائل و امور پر تفصیلی کلام کیا ہے اور ہر مسئلے سے متعلق مناسب قانون سازی کے ضمن میں خلیفہ کی راہ نمائی کی ہے۔

امام صاحب کی یہ تصنیف سرتاسر احادیث و آثار پر مبنی ہے اور ہر باب اور ہر مسئلے کے ضمن میں ان کا یہ منہج واضح طور پر دکھائی دیتا ہے کہ وہ سب سے پہلے متعلقہ روایات اور احادیث نقل کرتے ہیں اور پھر ان کی تشریح و تفصیل کے حوالے سے قیاسی مباحث کا ذکر کرتے ہیں۔

الاستاذ ابوزہرہ نے اس کتاب میں امام ابویوسف کے منہج کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

یعتمد فیه علی القرآن والماثور عن النبی ﷺ وفتاوی الصحابة، یروی الاحادیث ویستنبط عللها ویذکر	مصنف نے اس کتاب کا مدار قرآن مجید، نبیؐ سے منقول روایات اور صحابہ کے فتاویٰ پر رکھا ہے۔ وہ احادیث نقل کر کے ان سے (فقہی احکام کی) علتیں

اعمال الصحابة ویستخرج من اقوالهم مناطها۔(۳۵) مستنبط کرتے ہیں اور صحابہ کے فیصلوں کا ذکر کر کے ان کے اقوال سے ان احکام کا مناط اخذ کرتے ہیں۔

الدکتور بشریٰ الثقوری نے کتاب الخراج میں امام ابو یوسف کے منہج پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

> ''سنت نبویہ وہ وسیع ماخذ ہے جس پر امام ابو یوسف نے انحصار کیا ہے اور اس کے معانی کو سمجھنے، اس کے غوامض کو دریافت کرنے اور اس میں وارد احکام کا استنباط کرنے کے حوالے سے انہوں نے سنت کے ساتھ خاص اعتنا کیا ہے۔ ابو یوسف اسناد کی اہمیت اور مقام کو محسوس کرتے ہوئے اپنی کتاب میں نقل کردہ روایات کی اسانید درج کرنے کا خصوصی اہتمام کرتے ہیں، کیونکہ سند کا ذکر کرنے میں بہت سے فوائد ہیں جو روایت پر صحت یا ضعف کا حکم لگانے میں بنیاد کے طور پر نمایاں ہوتے ہیں۔
>
> اسی طرح امام صاحب نے فقہی احکام کی معرفت اور احادیث کے معانی کو سمجھنے میں صحابہ کے مذاہب سے بھی مدد لی ہے۔ ان کی کتاب الخراج ایک ایسا صحیفہ ہے جس میں صحابہ کے بہت سے اقوال اور فتاویٰ اور ان کے علاوہ تابعین کے اقوال بھی جمع ہیں۔ یوں امام صاحب نے صحابہ کے کثیر اقوال سے استفادہ کیا ہے اور احادیث کو سمجھنے اور ان میں وارد احکام کی تائید و تقویت کے لیے ان سے مدد لی ہے، کیونکہ صحابہ کے اقوال دلیل اور حجت ہیں''۔(۳۶)

الرد علی سیر الاوزاعی: اس کتاب کا موضوع جہاد و سیر سے متعلق فقہی مسائل کے ضمن میں امام اوزاعی اور فقہائے عراق کی آرا کا باہمی تقابل اور ان میں ترجیح قائم کرنا ہے۔ امام ابو یوسف نے اس کتاب میں متعلقہ مسائل کو موضوع بحث بنایا ہے اور فریقین کے موقف، مستدلات اور طرز استدلال کا ذکر کر کے علمی انداز میں اپنی ترجیح کو واضح کیا ہے۔

کتاب کا عنوان بتاتا ہے کہ امام صاحب جہاد و سیر کے باب میں امام اوزاعی کی بعض آرا سے اختلاف رکھتے ہیں اور اس کتاب میں ان پر تنقید کرتے ہوئے اپنے موقف کی قوت کو

واضح کرنا چاہتے ہیں۔ کتاب کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ بحث ومناقشہ کی تمام تر بنیاد متعلقہ مسئلے کے ضمن میں منقول احادیث وآثار ہی پر ہے اور یہ بات گویا بحث کے بنیادی نکتے کے طور پر تسلیم شدہ ہے کہ کسی بھی نقطہ نظر کی صحت یا عدم صحت کی تعیین کے لیے معیار کی حیثیت نبیؐ اور صحابہ سے منقول روایات وآثار ہی کو حاصل ہے۔

الدکتور بشریٰ الشقوری نے اس کتاب کے مباحث کے اصولی پس منظر کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

لم یکن الاحتجاج بالسنة موضع نقاش فی ما سبق غیر ان بعد العهد و کثرة من تصدروا لروایتها و شیوع الاحادیث المکذوبة اوجد کثیرا من البلبلة والتشویش الامر الذی ادی الی الاختلاف فی الاحتجاج ببعض انواع الحدیث کالاحادیث المرسلة وخبر الواحد او فی بعض الشروط التی ینبغی توفرها فی الحدیث لکی یکون حجة فکان هذا مجال ینقاش وحوار۔(۳۷)

ماسبق میں سنت سے استدلال محل نزاع نہیں تھا، لیکن زمانی فاصلے اور حدیث کو روایت کرنے والوں کی کثرت اور جھوٹی احادیث کے شیوع کی وجہ سے بے حد اضطراب اور ذہنی انتشار پیدا ہوگیا جس کے نتیجے میں حدیث کی بعض انواع مثلاً حدیث مرسل یا خبر واحد سے استدلال کے ضمن میں یا ان شرائط کے حوالے سے جن کا پایا جانا حدیث کے حجت ہونے کے لیے ضروری ہے، اختلاف پیدا ہوگیا۔ چنانچہ یہی چیز مناقشہ اور مکالمہ کا موضوع تھی۔

الآثار محمدؒ: امام محمد نے اس کتاب میں فقہی مسائل سے متعلق ان روایات وآثار کو جمع کیا ہے جو انہیں اپنے کوفی اساتذہ اور فقہا ومشائخ کے واسطے سے پہنچی ہیں۔ یہ کتاب ایک ہزار کے قریب روایات کا مجموعہ ہے جن میں مرفوع احادیث کے علاوہ ایک بڑی تعداد صحابہ کے فتاویٰ اور تابعین کے اقوال کی ہے۔ کتاب کم وبیش تمام فقہی ابواب کا احاطہ کرتی ہے اور ہر باب کے اہم اور بنیادی مسائل پر مستقل عنوانات قائم کرکے ان کے تحت متعلقہ روایات نقل کی گئی ہیں۔ ہر مسئلے کے ضمن میں امام صاحب نے اپنے استاذ امام ابوحنیفہ کا موقف بھی بیان کیا ہے اور اسی ضمن میں اپنی تائید یا اختلاف کا بھی ذکر کیا ہے۔

زیر بحث سوال کے تناظر میں دیکھا جائے تو امام محمد کی یہ تصنیف نہایت واضح طور پر اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ احناف کے فقہی مسلک کی بنیاد اصلاً رائے اور قیاس پر نہیں جو روایات و آثار کے منقول ذخیرے سے بالکل کٹا ہوا اور لاتعلق ہو، بلکہ انہوں نے بنیادی طور پر منقول روایات و اقوال اور فتاویٰ ہی میں ترجیح و انتخاب کا طریقہ اختیار کیا ہے اور تمام بنیادی اور اہم مسائل میں ان کے نقطہ نظر کی تائید میں مرفوع احادیث یا صحابہ اور اکابر تابعین کے اقوال اور فتاویٰ موجود ہیں۔

الاستاذ ابوزہرہ لکھتے ہیں:

قد جمع فيه الاحاديث والآثار التي كانت عند اهل العراق ورواها ابو حنيفة، وهو يتلاقى في كثير من مروياته مع كتاب الآثار لابي يوسف وكلاهما يعد مسندا لابي حنيفة، ولهما قيمة من حيث دلالتهما على مقدار اطلاع ابي حنيفة على الاحاديث وآثار الصحابة والتابعين ومقدار اعتماده في الاستدلال على الاثر والحديث وما يشترطه في الرواية ومن حيث دلالتهما على عماد المذهب الحنفي، اذ فيهما مجموع الاقضية والفتاوى التي اخذ فيها بالنص واستنبط العلل من ثناياها ثم قاس عليها وفرع الفروع واصل الاصول ووضع القواعد۔(۳۸)

امام محمد نے اس میں ان احادیث اور آثار کو جمع کیا ہے جو اہل عراق کے ہاں موجود تھیں اور جنہیں امام ابوحنیفہ نے روایت کیا ہے۔ اس کتاب کی بہت سی مرویات ابو یوسف کی کتاب الآثار کے مطابق ہیں اور یہ دونوں کتابیں امام ابوحنیفہ کی مسند شمار ہوتی ہیں۔ ان دونوں کتابوں کی اس لحاظ سے بڑی اہمیت ہے کہ یہ احادیث اور آثار صحابہ و تابعین سے امام ابوحنیفہ کی واقفیت پر دلالت کرتی ہیں اور بتاتی ہیں کہ وہ استدلال میں آثار و احادیث پر کس قدر انحصار کرتے تھے اور روایت میں ان کی شرائط کیا تھیں۔ یہ دونوں کتابیں حنفی فقہ کی علمی بنیاد کو بھی واضح کرتی ہیں، کیونکہ ان میں وہ فیصلے اور فتوے جمع کیے گئے ہیں جن میں امام ابوحنیفہ نے نصوص کو اختیار کیا اور ان میں سے (احکام کی) علتیں مستنبط کیں اور پھر ان پر قیاس کرتے ہوئے فروع بھی مرتب کیں، اصول بھی وضع کیے اور قواعد بھی مقرر کیے۔

الدکتور محمد الدسوقی نے اس کتاب کے منہج کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

وجمع الامام محمد السنن والاخبار الماثورة التی کانت لدی اهل العراق فی کتابه الآثار وقد رواه عن ابی حنیفة ...... ومنهج محمد فی هذا الکتاب یقوم علی ایراد السنن والاخبار وآراء الصحابة والتابعین وبخاصة ابراهیم النخعی طوعا للتبویب الفقهی ...... والاحادیث فی الآثار منها المسند والمرسل والمرفوع والموقوف والمقطوع، ولا یکتفی محمد بذکر هذه الاحادیث والاخبار دون ان ینبه علی الرای الذی یاخذ به او یخالفه ...... ولکتاب الآثار قیمة علمیة من حیث دلالته علی مقدار اطلاع ابی حنیفة علی الاحادیث وآثار الصحابة والتابعین، وایضا علی کثرة الشیوخ الذین روی عنهم هذا الامام الجلیل ...... کتاب الآثار بالنسبة لابی حنیفة وثیقة علمیة تؤکد معرفة الواسعة بالاحادیث والاخبار۔(۳۹)

امام محمد نے اہل عراق کے ہاں موجود سنن اور اخبار ماثورہ کو اپنی کتاب الآثار میں جمع کیا ہے اور اسے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے۔ اس کتاب میں امام محمد کا منہج سنن، اخبار اور آرائے صحابہ و تابعین بالخصوص ابراہیم نخعی کی آرا کو فقہی ابواب کے مطابق بیان کرنے پر قائم ہے۔ کتاب الآثار میں بیان کردہ احادیث میں سے کچھ مسند ہیں، کچھ مرسل، کچھ موقوف اور کچھ مقطوع۔ امام محمد ان احادیث و اخبار کو صرف بیان کر دینے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ جو رائے اختیار کرتے ہیں یا جس کی مخالفت کرتے ہیں، اس سے بھی آگاہ کرتے ہیں۔ کتاب الآثار کی اس لحاظ سے بڑی قدر و قیمت ہے کہ اس کتاب سے امام ابوحنیفہ کی احادیث اور آثار صحابہ و تابعین سے امام ابوحنیفہ کی آگاہی کے بارے میں معلوم ہوتا ہے۔ نیز اس سے امام ابوحنیفہ کے ان کثیر شیوخ کا پتہ چلتا ہے جن سے اس جلیل القدر امام نے روایت کی ہے۔ کتاب الآثار امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب ہونے کی بنا پر ایک قابل اعتماد علمی دستاویز ہے جو احادیث و آثار کے بارے میں ان کی وسیع معرفت کی آئینہ دار ہے۔

الموطا: الموطا بنیادی طور پر ان روایات پر مبنی ہے جو امام محمد نے اپنے استاذ امام مالک

سے روایت کی ہیں۔ امام صاحب نے ان مرویات کے علاوہ کچھ مزید روایات بھی اس میں درج کی ہیں جن کی تعداد مولانا عبدالحئیؒ لکھنوی کے بیان کے مطابق ۱۷۵ ہے، جبکہ الدکتور محمد الدسوقی نے اس سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ ایسی روایات کی تعداد ۱۰۰۱ ہے۔ مزید برآں امام صاحب نے اس کتاب میں امام مالک کی مرویات درج کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اپنی تعلیقات اور ترجیح و تجزیہ کے ذریعے سے اس میں فقہی آرا کے تقابلی مطالعہ کا رنگ پیدا کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ بدیہی طور پر ان کا رجحان عمومی طور پر فقہی مسائل میں اہل عراق کی آرا کو ترجیح دینے کی طرف ہے جن کو وہ دلائل کی رو سے راجح سمجھتے ہیں۔ اس پہلو سے اہل علم کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا ''الموطا'' کو امام مالک کی موطا کی ایک روایت قرار دینا چاہیے یا امام محمد کی ایک مستقل بالذات تصنیف کا درجہ دینا چاہیے۔ عمومی طور پر اہل علم نے اسے امام مالک کی موطا ہی کی ایک روایت شمار کیا ہے، تاہم بعض اہل علم متعدد قرائن و شواہد کی بنا پر یہ نقطہ نظر رکھتے ہیں کہ امام محمد کی یہ کتاب درحقیقت امام مالک کی موطا کے مقابلے میں ایک متوازی تالیف کا درجہ رکھتی ہے جس میں امام مالک کی فقہی آرا کے برعکس اہل کوفہ کی آرا کو ترجیح دینا پیش نظر ہے۔(۴۰)

بہرحال اس اختلاف سے قطع نظر احناف کے منہج استدلال میں احادیث و آثار کی مرکزیت کے پہلو سے ''الموطا'' غیر معمولی قدر و قیمت کی حامل ہے اور اس حوالے سے ائمہ احناف کے طرز فکر اور رجحان کے نمایاں پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہے۔ الموطا کے منہج تصنیف پر روشنی ڈالتے ہوئے الدکتور محمد الدسوقی لکھتے ہیں:

محمد لم یرو ما سمع من مالک فحسب، فقد اضاف الی ما سمعه روایات اخری غیر روایات مالک وخصوصا روایات بعض علماء الحجاز واهل العراق، وکثیرا ما یعلق برایه مخالفا او موافقا لمالک او غیره معبرا عن ذلک	امام محمد نے صرف امام مالک سے روایت کردہ احادیث کو بیان کرنے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ روایات مالک کے ساتھ دیگر روایات بالخصوص علمائے حجاز و عراق سے سماعت کردہ روایات کا بھی اس میں اضافہ کردیا ہے۔ ان روایات کا اکثر حصہ آپ کی اپنی رائے سے متعلق ہے، خواہ یہ رائے امام مالک اور دیگر علماء کے مخالف ہو یا موافق۔

بقوله : وبه ناخذ، وعليه عمل الامة، وهو الصحيح، وهو الظاهر ...... وتعليقات محمد تمتاز بالدقة والايجاز كما تنای عن العصبية ولهذا كان لا يوافق ابا حنيفة في بعض آرائه ويأخذ برای مالک او غيره من فقهاء المدينة ۔(۴۱)

اسے وہ یوں بیان کرتے ہیں: ”اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں، اسی پر امت کا عمل ہے، یہی صحیح ہے، یہی ظاہر ہے“۔ امام محمد کی تعلیقات دقت نظر اور اختصار کی وجہ سے امتیازی شان رکھتی ہیں۔ آپ نے تعصب اور تنگ نظری سے اپنا دامن محفوظ رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ اپنی بعض آراء میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کرتے ہوئے امام مالک یا دیگر فقہائے مدینہ کی رائے اختیار کر لیتے ہیں۔

الحجۃ علی اہل المدینۃ: امام محمد کی یہ تصنیف امام ابویوسف کی ”الرد علی سیر الاوزاعی“ کی طرز کی ہے اور اس میں وسیع تر دائرے میں فقہی مسائل و مباحث سے متعلق فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کی آرا کا موازنہ کیا گیا اور اس ضمن میں اہل مدینہ کے موقف اور استدلال کی کمزوری کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ استدلال و استنباط میں روایات کی مرکزیت اور اہمیت کے مسلم ہونے کا جو نکتہ ائمہ احناف کی باقی تصانیف سے واضح طور پر سامنے آتا ہے، الحجۃ علی اہل المدینۃ میں بھی اسی قوت کے ساتھ دکھائی دیتا ہے، بلکہ اہل مدینہ کے موقف پر تنقید کرتے ہوئے امام محمد نے بے شمار مقامات پر بنیادی نکتہ ہی یہ اٹھایا ہے کہ اہل مدینہ ایک مسئلے میں احادیث اور صحابہ کے آثار و اقوال خود نقل کرنے کے باوجود ان سے متعارض رائے اختیار کر لیتے اور متعلقہ روایات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ الدکتور محمد الدسوقی لکھتے ہیں:

> ”اس کتاب کا منہج و اسلوب تحریر یہ ہے کہ ہر باب کے آغاز میں امام ابوحنیفہ کی رائے بیان کی جاتی ہے۔ اس کے بعد اہل مدینہ کی رائے اور ان کے دلائل کا بیان ہوتا ہے۔ پھر امام محمد ان کا تجزیہ کرتے ہیں۔ اگر آپ کی رائے مناقشہ و مکالمہ کی متقاضی ہو اور اپنے علمی مکالمے میں عقل و نقل پر مبنی ہو تو آپ منطقی دلیل لاتے ہیں اور اس کے ثبوت میں آثار و اخبار پیش کرتے ہیں۔
>
> اس علمی مکالمے کے عقل و نقل پر مبنی ہونے کے باوجود کبھی کبھی اس

سے حدت اور سختی کا احساس ہوتا ہے جس سے بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کو بے بصیرتی کا الزام دیا جا رہا ہے۔ مثلاً اہل مدینہ کے اس مسلک کا رد کرتے ہوئے کہ موزوں پر ان کے اوپر اور نیچے سے مسح کرنا واجب ہے، فرماتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ کوئی شخص جو ذرا سی بصیرت رکھتا ہو، وہ ایسی بات کرسکتا ہے۔ بلا شبہ یہ آخری عبارت مناقشہ و مکالمہ میں سختی اور شدت کا تاثر لیے ہوئے ہے۔

اسی طرح اہل مدینہ کو ان کی آرا میں تناقض کی وجہ سے متہم کرنے میں بھی یہ سختی نظر آتی ہے، کیونکہ وہ آثار سے ناواقف ہوتے ہیں یا آثار کو جانتے تو ہیں مگر ان پر عمل نہیں کرتے۔ نیز وہ اپنے فقہاء کی ان آرا سے بے خبر ہوتے ہیں جن سے امام محمد بعض اوقات استدلال کرتے ہیں''۔ (۴۲)

مزید لکھتے ہیں:

''حجم کے لحاظ سے چھوٹی ہونے کے باوجود امام محمد کی فقہی کتب میں سے کتاب الحجۃ سب سے زیادہ احادیث و آثار کی حامل شمار ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کتاب کی تالیف میں امام موصوف کا منہج یہ تھا کہ تفریع مسائل کا اہتمام کیے بغیر آپ کثرت سے احادیث و آثار بیان کرتے تھے۔ اہل مدینہ سے اپنی بحث و مناظرہ میں ان کے سامنے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے کہ اہل عراق معرفت سنن و آثار میں ان سے زیادہ نہیں تو کم بھی نہیں ہیں، اس لیے وہ بحث و مباحثہ کے دوران میں احادیث کو بطور دلیل پیش کرتے ہوئے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ وہ احادیث کے بہت بڑے ذخیرے کا علم رکھتے ہیں، جبکہ اہل مدینہ آثار کا علم ہی نہیں رکھتے یا پھر جان بوجھ کر انہیں ترک کردیتے ہیں۔ مثلاً امام موصوف فرماتے ہیں کہ ''نمازی کے آگے سے گذرنے کے باب'' میں اگر ہم چاہیں تو اس مسئلے میں وارد ہونے والی بہت سی احادیث کے ذریعہ ان کے خلاف حجت قائم کردیں۔ ہم ایسا کرسکتے ہیں لیکن انہی کی بیان کردہ احادیث کو ہمارا بطور دلیل پیش کرنا ان پر حجت قائم کرنے میں زیادہ

کارگراور ضروری ہے۔

باب المسح علی الخفین میں امام موصوف فرماتے ہیں کہ مقیم کے لیے ایک دن رات اور مسافر کے لیے تین دن رات مسح کرنے کے بارے میں بہت سے مشہور و معروف آثار ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ جو شخص بھی فقہ پر نظر رکھتا ہے، اس کے لیے اس مسئلے میں آثار کا معاملہ مشتبہ ہو۔

یہ اور اس قسم کی نصوص کتاب الحجۃ میں متعدد مقامات پر آئی ہیں۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں امام محمد کا اہل حجاز کے ہاں اس عام بے بنیاد دعوے کا رد اور جواب ہے کہ اہل عراق حدیث کے معاملے میں کم مایہ ہیں اور وہ رائے کے استعمال میں حد سے تجاوز کرتے ہیں۔ اسی بنا پر کتاب الحجۃ احادیث و اخبار کے اتنے بڑے حصے پر مشتمل ہے جو کتاب الآثار میں امام موصوف کی بیان کردہ احادیث و اخبار کے تقریباً مساوی ہے''۔(۴۳)

روایات و آثار سے اعتنا کے ایک اور پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے الدکتور بشریٰ التقوری نے لکھا ہے:

''امام محمد نے علم الرجال پر خاص طور پر توجہ مرکوز کی ہے اور اسانید کی نقد و جرح اور ان کے راویوں کے حالات کی تحقیق کا اہتمام کیا ہے، کیونکہ احادیث کو نقل کرنے اور آثار کو آگے پہنچانے میں راویوں کی بڑی اہمیت ہے۔ اسانید اور ان کی چھان پھٹک کے حوالے سے امام محمد کے خاص اہتمام کا ثمرہ وہاں ظاہر ہوتا ہے جہاں دقت نظر اور تفحص کے ساتھ سند کے راویوں کے حالات پر غور کیا جاتا ہے تاکہ روایت کو قابل ترجیح یا قابل رد قرار دینے کے لیے یہ معلوم کیا جاسکے کہ ان کا پایۂ اعتبار کیا ہے اور کیا ان کا سماع ثابت ہے یا نہیں''۔(۴۴)

السیر الکبیر والسیر الصغیر: یہ دونوں کتابیں جنگ اور مابعد جنگ کے احکام سے متعلق ہیں اور فقہی نقطہ نظر سے بلند پایہ اور عالمی شہرت کی حامل تصانیف ہونے کے ساتھ ساتھ موضوع سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور فیصلوں اور عہد صحابہ و تابعین کی جنگوں میں سامنے

آنے والے فقہی نظائر کا بھی ایک جامع اور قیمتی ذخیرہ اپنے اندر سموئے ہوئے ہیں۔ الدکتور محمد الدسوقی نے اس پہلو کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

وفی کتابی السیر والکبیر جملة من الاحادیث والآثار لا باس بها وقد اسلفت انه نسب الی الاوزاعی انه قال لما نظر فی السیر الکبیر: "لو لا ما ضمنه من الاحادیث لقلت انه یضع العلم من عند نفسه"، واذا کنت قد انتهیت الی ان الاوزاعی لم یطلع علی السیر الکبیر وان ما نسب الیه غیر صحیح فانه یظل له قیمته فی الدلالة علی معرفة محمد بالاحادیث وانه ضمن هذا الکتاب طائفة کثیرة منها ...... ان محمدا روی فی کتابیه نحو خمس مائة اثر اغلبها احادیث ۔(۴۵)

السیر الکبیر اور السیر الصغیر، دونوں کتابوں میں احادیث وآثار کا سارا مواد ایسا ہے جس پر کسی اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ امام اوزاعیؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ جب انھوں نے السیر الکبیر دیکھی تو یہ تبصرہ کیا کہ "اگر امام محمد اس میں احادیث درج نہ کرتے تو میں کہتا کہ یہ علم امام محمد کی اپنی اختراع و ایجاد ہے"۔ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ امام اوزاعی نے یہ کتاب نہیں دیکھی تھی اور اس قول کی نسبت ان کی طرف صحیح نہیں ہے تاہم اس بات پر دال کرنے میں اس قول کی قدر و قیمت برقرار رہتی ہے کہ امام محمد کو معرفت حدیث میں کمال حاصل تھا اور آپ نے اس کتاب کے بہت بڑے حصے کو احادیث کے لیے وقف کیا ہے۔ امام محمد نے اپنی ان دونوں کتابوں میں تقریباً پانچ صد آثار روایت کیے ہیں جن کی غالب تعداد احادیث پر مشتمل ہے۔

الدکتور بشریٰ الشقوری لکھتی ہیں:

وقد اعتمد الشیبانی فی ذلک کله علی القرآن والاحادیث التی قیلت فی مغازی الرسول علی اثر حوادث معینة وقعت وعلی

ان تمام مسائل کے بیان میں شیبانی نے قرآن مجید پر اور ان احادیث پر انحصار کیا ہے جو عہد نبوی کی جنگوں میں رونما ہونے والے متعین واقعات کے موقع پر کہی گئیں، اسی طرح ان احکام پر بنیاد رکھی گئی

الاحکام التی وقعت اثناء حروب المسلمین وفتوحھم کما اعمل القیاس فی احایین کثیرۃ ۔(۴۶)

ہے جو مسلمانوں کی جنگوں اور فتوحات کے دوران میں پیش آئے ۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے بہت سے مقامات پر قیاس سے بھی کام لیا ہے۔

ائمہ احناف کی مذکورہ تمام تصانیف پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنے سے بھی یہ واضح ہوجاتا ہے کہ ان کے فقہی طرز فکر میں احادیث وآثار نہایت بنیادی اہمیت رکھتے ہیں بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ احناف کے علمی مستدلات بنیادی طور پر احادیث وآثار ہی سے عبارت ہیں۔ان کے ہاں احادیث اور رائے وقیاس کے باہمی تعلق کی نوعیت وہی ہے جو جمہور صحابہ وتابعین کے ہاں مسلم ہے، جبکہ اجتہاد واستنباط میں آثار سے گریز کرنے ،ان کو اہمیت نہ دینے یا رائے اور قیاس کو ان پر ترجیح دینے کی کوئی ادنیٰ جھلک بھی اس پورے مواد میں دکھائی نہیں دیتی۔جلیل القدر حنفی اصولی فخر الاسلام بزدوی نے اس حوالے سے امام محمد کے منہج کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

وقال محمد رحمہ اللّٰہ تعالی فی کتاب ادب القاضی: لا یستقیم الحدیث الا بالرای ولا یستقیم الرای الا بالحدیث حتی ان من لا یحسن الحدیث او علم الحدیث ولا یحسن الرای فلا یصلح للقضاء والفتوی وقد ملا کتبہ من الحدیث ۔(۴۷)

امام محمد نے ادب القاضی میں فرمایا ہے کہ نہ تو حدیث کو رائے کے بغیر صحیح طور پر سمجھا جاسکتا ہے اور نہ حدیث کے بغیر محض رائے درست ہوسکتی ہے ۔ چنانچہ جو شخص حدیث یا علم حدیث کو اچھی طرح نہ جانتا ہو اور رائے پر بھی مہارت نہ رکھتا ہو، وہ قاضی یا مفتی بننے کا اہل نہیں ۔امام محمد نے اپنی کتابوں کو احادیث سے بھر دیا ہے۔

الاستاذ ابوزہرہ لکھتے ہیں:

بین یدی القاری کتاب الآثار لابی یوسف وکتاب الآثار لمحمد رضی اللّٰہ عنھما، وان نظرۃ عاجلہ لھذین الکتابین تری القاری کیف کان ابو حنیفۃ یقبل احادیث الآحاد و یرویھا و یبنی

ابو یوسف کی کتاب الآثار اور محمد رضی اللہ عنہ کی کتاب الآثار قاری کے سامنے ہیں ۔ ان دونوں کتابوں پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے ہی قاری کو معلوم ہوجاتا ہے کہ ابوحنیفہ کیسے اخبار آحاد کو قبول کرتے ،انہیں روایت کرتے اور ان پر اپنی فقہ کی

فقهه عليها، ياخذ بنصها ويستخرج علل الاحكام من بين ثناياها ثم يقيس عليها ۔(۴۸)	بنیاد رکھتے تھے۔ وہ ان کے الفاظ کو لے کر ان کے اندر سے احکام کی علتیں مستنبط کرتے تھے اور پھر اس پر قیاس کرتے تھے۔

مولانا محمد حنیف ندوی نے اسی نکتے کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''امام محمد سے دو طرح کی کتابیں منقول ہیں۔ایک جو ظاہر الروایۃ سے منسوب ہیں جیسے مبسوط، الجامع الکبیر، الجامع الصغیر، کتاب السیر الکبیر، کتاب السیر الصغیر اور الزیادات ۔ دوسرے نوادر جیسے کتاب الامالی یا کیسانیات وغیرہ اور ان سب میں اپنے مسلک کی تائید میں احادیث وآثار ہی کو پیش کیا گیا ہے''۔(۴۹)

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ ائمہ احناف کے منہج اجتہاد اور ان کے علمی مآخذ میں احادیث وآثار کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور امام ابوحنیفہ کے براہ راست تلامذہ کی تصنیف کردہ کتب بحث میں استدلال واستنباط کی اصل بنیاد احادیث وآثار ہی پر رکھی گئی ہے۔ان تصانیف کے مواد اور طرز استدلال کا جائزہ لینے سے یہ حقیقت واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ احادیث وآثار کی اہمیت کے ضمن میں احناف اور ائمہ حدیث کے نقطہ نظر میں اصولی طور پر کوئی فرق نہیں اور ائمہ حدیث کی طرح فقہائے احناف کے ہاں بھی روایات وآثار کو اجتہاد واستنباط کا بنیادی ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔

حوالہ جات

(۱) الخطیب البغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت، ''تاریخ بغداد'' دار الکتب العلمیہ بیروت، ۵۰۴/۱۵۔ (۲) شاہ ولی اللہ ''عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید''، المطبعۃ السلفیۃ القاہرۃ، ۱۳۸۵ھ، ص ۲۲۔ (۳) فضل شرف علم الحدیث واہلہ، ۱/ ۱۵۔ (۴) البخاری، علاء الدین عبد العزیز بن احمد، ''کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البز دوی''، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۴۱۸ھ، ۳۰/۱۔ (۵) الشعرانی، عبد الوہاب بن احمد بن علی الانصاری، ''المیزان الکبریٰ''، ۴۴/۱۔ (۶) الکوثری، محمد زاہد بن حسن، ''تانیب الخطیب علی ماساقہ فی ترجمۃ ابی حنیفۃ من الاکاذیب''، الطبعۃ الجدیدۃ، ۱۴۱۰ھ، ص ۲۲۱۔ (۷) المیزان الکبریٰ۔ (۸) ابن ابی العز الحنفی، ''شرح العقیدۃ الطحاویۃ''، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۳۹۱ھ (الطبعۃ الرابعۃ)، ص ۳۹۵۔ (۹) ابن عبد البر، ابوعمر یوسف، ''الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الائمۃ الفقہاء''، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۴۰/۱۔ (۱۰) نفس المصدر، ص ۱۴۰، ۱۴۱۔ (۱۱) القرشی، عبد القادر بن ابی الوفاء، ابومحمد، ''الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ''، میر محمد کتب خانہ، کراچی، ۵۳۴/۱۔ (۱۲) الخطیب البغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت، ''الفقیہ والمتفقہ''، دار ابن الجوزی،

السعودیۃ، ۱۴۲۱ھ (الطبعۃ الثانیۃ) ص ۵۱۰۔ ابن قیم الجوزیہ، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر الدمشقی، اعلام الموقعین دار الجیل، بیروت، ۱۹۷۳ء، ۲۸۳/۲۔ (۱۳) ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف، ''جامع بیان العلم وفضلہ'' دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۳۹۸ھ، ۲۶/۲۔ (۱۴) ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، ''البدایۃ والنہایۃ'' مکتبۃ المعارف، بیروت، ۱۸۰/۱۰، ۱۸۱۔ (۱۵) الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الائمۃ الفقہاء''، ص ۱۴۲۔ (۱۶) نفس المصدر، ص ۱۶۹۔ (۱۷) ایضاً ص ۱۲۸۔ (۱۸) ''کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی''، ۳۰/۱۔ (۱۹) نفس المصدر، ۳۰/۱۔ (۲۰) ''الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ''، ۲/ ۲۰۱۔ (۲۱) السرخسی، محمد بن احمد بن ابی سہل، ''اصول السرخسی'' دارالمعرفۃ بیروت، ۱۱۳/۲۔ (۲۲) البزدوی، علی بن محمد الحنفی، ''کنز الوصول الی معرفۃ الاصول''، مطبع جاوید پریس، کراچی، ۵/۱۔ (۲۳) دیکھیے: الجصاص، ابوبکر احمد بن علی ''الفصول فی الاصول''، وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیۃ، کویت، ۱۴۰۵ھ، ۳۴۳/۲ - ۳۶۶۔ (۲۴) شاہ ولی اللہ، ''الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف'' دار النفائس بیروت، ۱۴۰۴ھ (الطبعۃ الثانیہ) ص ۵۸۔ (۲۵) الشیبانی، محمد بن الحسن ''الحجۃ علی اہل المدینۃ''، عالم الکتب، بیروت، (الطبعۃ الثانیہ)، ۲۰۴/۱ - ۲۰۷۔ (۲۶) دیکھیے: الترکمانی، عبدالمجید، ''دراسات فی اصول الحدیث علی منہج الحنفیۃ''، منشورات مدرسۃ النعمان، کراچی، ۱۴۳۰ھ، ص ۳۷۳-۴۰۲۔ (۲۷) اصول السرخسی، ۳۴۲/۱۔ (۲۸) دیکھیے: ''دراسات فی اصول الحدیث علی منہج الحنفیۃ''، ۱۷۴-۲۰۰۔ (۲۹) اصول السرخسی، ۲/ ۱۱۰-۱۱۱۔ (۳۰) ابن حزم، ابومحمد علی الاندلسی الظاہری، ''المحلی''، دار الآفاق الجدیدۃ، بیروت، ۳۹۳/۱۰۔ (۳۱) ملا علی القاری، ابوالحسن نورالدین، ''مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح''، دارالکتب العلمیۃ، لبنان، ۱۴۲۲ھ، ۴۱/۱۔ (۳۲) ''اعلام الموقعین''، ۷۷/۱۔ (۳۳) ابن الجوزی، عبدالرحمٰن بن علی بن محمد، ''المنتظم فی تاریخ الامم والملوک''، دار صادر، بیروت، ۱۳۵۸ھ (الطبعۃ الاولیٰ)، ۱۴۳/۸۔ (۳۴) ابوزہرہ مصری، ''ابوحنیفۃ: حیاتہ وعصرہ، آراؤہ وفقہہ''، دارالفکر العربی، مصر، ۱۹۵۵ء (الطبعۃ الثانیہ)، ص ۲۰۰۔ (۳۵) نفس المصدر، ص ۱۷۴۔ (۳۶) الثقوری، الدکتور بشریٰ، ''معالم الفکر الاصولی قبل الامام الشافعی'' (http://www.feqhweb.com/vb/t2136.html)، ۱۲/جنوری ۲۰۱۳ء۔ (۳۷) نفس المصدر۔ (۳۸) ''ابوحنیفۃ: حیاتہ وعصرہ، آراؤہ وفقہہ''، ص ۲۱۶۔ (۳۹) الدسوقی، الدکتور محمد ''الامام محمد بن الحسن الشیبانی واثرہ فی الفقہ الاسلامی''، دار الثقافۃ دوحہ، ۱۴۰۷ھ (الطبعۃ الاولیٰ)، ص ۱۶۶، ۱۶۷۔ (۴۰) ہفت روزہ الاعتصام، مفتی محمد عبدہ الفلاح، شمارہ ؟؟؟۔ (۴۱) ''الامام محمد بن الحسن الشیبانی واثرہ فی الفقہ الاسلامی''، ص ۱۷۱۔ (۴۲) نفس المصدر، ص ۱۷۲۔ (۴۳) نفس المصدر، ص ۲۷۷۔ (۴۴) ''معالم الفکر الاصولی قبل الامام الشافعی'' (http:// www.feqhweb.com/vb/t2136.html)، ۱۲/جنوری ۲۰۱۳ء۔ (۴۵) ''الامام محمد بن الحسن الشیبانی واثرہ فی الفقہ الاسلامی''، ص ۲۷۷، ۲۷۸۔ (۴۶) ''معالم الفکر الاصولی قبل الامام الشافعی'' (http://www. feqhweb. com/vb/12136.html)، ۱۲/جنوری ۲۰۱۳ء۔ (۴۷) ''کنز الوصول الی معرفۃ الاصول''، ۵/۱۔ (۴۸) ''ابوحنیفۃ: حیاتہ وعصرہ، آراؤہ وفقہہ''، ص ۲۷۵۔ (۴۹) ندوہ محمد حنیف، مسئلہ اجتہاد، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۶۱۔

اقبال سہیؔل کا ایک نعتیہ قصیدہ
(تقابلی مطالعے کی روشنی میں)

ظفر احمد صدیقی

اقبال سہیؔل (۱۸۸۴ء۔۱۹۵۵ء) علامہ شبلی نعمانی کے شاگرد، ایم۔اے، ایل۔ایل۔ بی (علیگ) اور سید سلیمان ندوی کے نامور معاصر تھے۔ وہ غیر معمولی ذہانت وفطانت اور بے نظیر قوت یادداشت کے مالک تھے۔ عربی زبان وادب اور علوم اسلامیہ سے بہ خوبی واقف اور اردو و فارسی دونوں زبانوں کے قادر الکلام شاعر تھے۔ سید سلیمان ندوی نے بہ حیثیت شاعر ان کی دو خوبیوں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ایک ان کا شاعرِ طبعی وفطری ہونا، دوسرے صنفِ قصیدہ و غزل دونوں پر بہ یک وقت قدرت رکھنا۔ چنانچہ اپنے مخصوص انداز میں لکھتے ہیں:

> ''شاعر دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو پڑھ لکھ کر قابلیت کے زور سے شاعر بنتے ہیں، دوسرے وہ ہیں جو ماں کے پیٹ سے شاعر ہو کر آتے ہیں، وہ کچھ بھی نہ پڑھتے تو بھی شاعر ہی ہوتے۔ پہلے لوگ بہ تکلف شاعر بنتے ہیں اور دوسرے فطری شاعر ہوتے ہیں، البتہ تعلیم ان کی شاعری کو جلا دیتی ہے۔ ہمارے دوست اقبال سہیؔل صاحب دوسری قسم کے شعرا میں ہیں یعنی فطری و طبعی شاعر ہیں''۔(۱)

آگے رقم طراز ہیں:

> ''پرانے شعرا میں قصیدہ گو اور غزل گو شعرا الگ الگ ہوتے تھے۔ قصیدہ گو غزل میں اور غزل گو قصیدہ میں کامیاب نہیں ہوتے تھے۔ کیونکہ دونوں

شعبۂ اردو، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

کی زبانیں الگ ہوتی ہیں۔مگر مستثنیٰ اشخاص بھی ہیں جو دونوں مملکتوں پر ایک ساتھ حکمراں ہیں۔ جیسے قدماء میں سعدیؔ، متوسطین میں عرفیؔ اور اخیر دور میں مولانا شبلی مرحوم۔ سہیلؔ صاحب بھی انہیں مستثنیٰ قابلیت کے لوگوں میں ہیں جو قصیدہ اور غزل دونوں پر قدرت رکھتے ہیں''۔(۲)

سہیلؔ کی غزل گوئی سے صرفِ نظر کرتے ہوئے ہم سر دست ان کی قصیدہ گوئی کے حوالے سے کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ شاعری پر قدرت کاملہ کے باوجود سہیلؔ نے شعر گوئی کو ہمہ وقتی مشغلہ نہیں بنایا، پھر جو کچھ کہا اسے محفوظ رکھنے کی کوشش بھی نہیں کی۔ بلکہ بہ قولِ خود: ''دوسروں کی محنت سے جمع شدہ سرمائے کو بھی ضائع کردیا''۔(۳) یہی وجہ ہے کہ ''کلیات سہیل'' میں غزلیات کی طرح قصائد بھی محدود تعداد میں ملتے ہیں، پھر بھی ان کی شاعرانہ عظمت کا یہ عالم ہے کہ ڈاکٹر ابو محمد سحرؔ کے ''انتخاب قصائد اردو'' میں ان کا بھی ایک قصیدہ شامل ہے، بلکہ یوں کہیے کہ انہیں کے قصیدے پر اس انتخاب کا اختتام ہوتا ہے۔ یہ نعتیہ قصیدہ ہے اور اس کا مطلع حسبِ ذیل ہے:

کرے تارِ شعاعی لاکھ اپنی سعیِ امکانی رفو ہوتا نہیں اب صبح کا چاکِ گریبانی

سہیلؔ کا یہ قصیدہ ان کی قصیدہ گوئی اور نعت گوئی دونوں کا شاہکار ہے۔لیکن اس پر تفصیلی گفتگو سے پہلے یہ ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ قصیدہ سوداؔ کے نعتیہ قصیدے کی زمین میں ان کا تتبع کرتے ہوئے کہا ہے۔سوداؔ کا مطلع درج ذیل ہے:

ہوا جب کفر ثابت ہے وہ تمغائے مسلمانی نہ ٹوٹی شیخ سے زنّارِ تسبیح سلیمانی

اب جہاں تک سوداؔ کا تعلق ہے تو یہ زمین انہوں نے خود نہیں نکالی، بلکہ اس باب میں فارسی کے مشہور قصیدہ نگار خاقانیؔ شروانی کا تتبع کیا ہے۔البتہ خاقانیؔ کا قصیدہ نعتیہ نہیں بلکہ حکیمانہ اور رثائیہ ہے۔اس کا مطلع یوں ہے:

نثارِ اشکِ من ہر شب شکرریز است پنہانی کہ ہمت را زناشوئیست با زانو و پیشانی (۴)

(ہر رات میرے دانہ ہائے اشک کا بکھرنا سرِ عروس پر رسم شکرریزی کے مشابہ ہے۔اس لیے کہ بلند ہمتی کا زانو و پیشانی سے تعلق زن وشوہر کے تعلق کی مانند ہے)

لیکن خاقانی کا یہ قصیدہ نہایت ادق ہے۔اس کے بیشتر اشعار مجھ پر کھل نہ سکے۔بعض نسبتاً آسان شعر ترجمے کے ساتھ نمونے کے طور پر نقل کیے جاتے ہیں:

دل از تعلیم غم پیچد معاذ اللہ کہ بگذارم ‌ ‌ ‌ کہ غم پیر دبستانست و دل طفل شبستانی

(دل غم کی تعلیم سے پیچ وتاب کھا کر بھاگنا چاہتا ہے۔پناہ بہ خدا کہ میں اسے چھوڑ دوں یعنی نہیں چھوڑوں گا۔دل کے بھاگنے کی وجہ یہ ہے کہ غم پیرِ دبستاں ہےاور دل طفلِ شبستاں ہے)

ببستم حرص را چشم و شکستم آز را دنداں ‌ ‌ ‌ چوں میم اندر خطِ کاتب چوں سیں درحرفِ دیوانی

(جس طرح کاتب کی تحریر میں میم کی آنکھ بند ہوتی ہے،اسی طرح میں نے حرص کی آنکھیں بند کردی ہیں اور جس طرح خطِ دیوانی میں سین کے دندانے ٹوٹے ہوئے ہوتے ہیں،اسی طرح میں نے لالچ کے دانت توڑ دیے ہیں)

مرا آئینۂ وحدت نماید صورتِ عنقا ‌ ‌ ‌ مرا پروانۂ عُزلت دہد ملک سلیمانی

(گوشۂ تنہائی کے آئینے میں مجھے عنقا کی صورت دکھائی دیتی ہے اور کنجِ عُزلت کا پروانہ مجھے ملک سلیمانی عطا کرتا ہے)

چہ آزادند درویشاں ازآسیب گراں باری ‌ ‌ ‌ چہ محتاجند سلطاناں بہ اسباب جہاں بانی

(درویش لوگ آسیبِ گراں باری سے کس قدر آزاد ہیں اور بادشاہ لوگ سامانِ جہاں بانی کے کس قدر محتاج ہیں؟)

بدا سلطانیا کورا بود رنج دل آشوبی ‌ ‌ ‌ خوشا درویشیا کورا بود گنجِ تن آسانی

(کیا ہی بری ہے وہ بادشاہت جسے پریشانیِ خاطر کا رنج لاحق ہواور کیا ہی خوب ہے وہ درویشی جسے آرام و راحت کا خزانہ میسر ہو)

پس از سی سال روشن گشت بر خاقانی ایں معنی ‌ ‌ ‌ کہ سلطانیت درویشی و درویشی است سلطانی (۵)

(تیس سال بعد خاقانی پر یہ بات منکشف ہوئی کہ بادشاہت درحقیقت درویشی ہے اور درویشی درحقیقت بادشاہت ہے)

یہاں یہ اشعار اس طرف توجہ دلانے کے لیے نقل کیے گئے ہیں کہ سودؔا نے اپنے قصیدے کی تشبیب میں جو حکیمانہ اور فلسفیانہ انداز اختیار کیا ہے تو اس کا ماخذ خاقانؔی کا زیر بحث قصیدہ ہے۔ موازنے کے لیے سودا کے قصیدے سے تشبیب کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

فراہم زر کا کرنا باعثِ اندوہِ دل ہووے　　نہیں کچھ جمع سے غنچے کو حاصل جز پریشانی

خوشامد کب کریں عالی طبیعت اہل دولت کی　　نہ جھاڑے آستین کہکشاں شاہوں کی پیشانی

عروجِ دست ہمت کو نہیں ہے قدر بیش و کم　　سدا خورشید کی جگ پر مساوی ہے زرافشانی

اکیلا ہو کے رہ دنیا میں گر چاہے بہت جینا　　ہوئی ہے فیض تنہائی سے عمرِ خضر طولانی

برنگِ کوہ رہ خاموش حرفِ ناسزا سن کر　　کہ تا بدگو صدائے غیب سے کھینچے پشیمانی

کرے ہے دہر زینت ظالموں پر تیرہ روزی کو　　کہ زیبِ ترکِ چشم یار ہے سرمہ صفاہانی

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سودا کا یہ قصیدہ مطلع و تشبیب سے لے کر گریز تک جدت و طرفگی کا حامل ہے اور سودا نے بہ طور خاص تشبیب میں خاقانی کا کامیاب تتبع کیا ہے۔لیکن اس قصیدے کا نعتیہ حصہ بہت کمزور ہے۔اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ سودا علوم اسلامیہ اور رسول اکرم ﷺ کی حیاتِ طیبہ اور سیرت و شمائل نبوی سے بڑی حد تک ناواقف تھے۔اس باب میں ان کا مبلغ علم چند ضعیف روایات اور بعض مشہور مضامینِ نعت تک محدود تھا۔مثلاً:

۱۔حضرت آدمؑ کی پیشانی میں نور احمدی ﷺ کا موجود ہونا۔۲۔روایتِ لولاک لما خلقت الافلاک۔۳۔حضور پاک ﷺ کا شافع محشر ہونا۔۴۔آپ ﷺ کا کمال عدل و انصاف۔ ۵۔جسم اطہر ﷺ کے سایۂ مبارک کا زمین پر نہ پڑنا۔

پھر ان مضامین کے نظم میں بھی سودا ندرت یا تازگی کا کوئی پہلو پیدا نہیں کر سکے ہیں۔ چنانچہ پہلے دو مضامین انھوں نے روایتی انداز میں نظم کیے ہیں۔ملاحظہ ہوں:

ملک سجدہ نہ کرتے آدمِ خاکی کو گر اس کی　　امانت دارِ نور احمدی ہوتی نہ پیشانی

اس کو آدم و حوّا کی خلقت سے کیا پیدا　　مراد الفاظ سے معنی ہے تا آیاتِ قرآنی

اس کے بعد انہوں نے مضمون شفاعت نظم کیا ہے،لیکن یہاں وہ جدت کی کوشش میں جادۂ اعتدال سے ہٹ گئے ہیں:

خیالِ خُلق اس کا گر شفیع کا فراں ہووے　　رکھیں بخشش کے سر،مِنت یہودی اور نصرانی

زباں پر اس کی گذرے حرف جس جا گہ شفاعت کا　　کرے واں ناز آمرزش پہ ہر اک فاسق و زانی

جہاں تک مضمون عدل و انصاف کا تعلق ہے تو سودا نے یہاں سب سے زیادہ زورِ طبع

صرف کیا ہے، لیکن ان کی باتیں سب خیالی ہیں جن کا سیرت وشمائل نبوی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ اشعار دیکھیے:

رکھا مسند پہ آجب سے قدم ان نے شریعت کی — کرے ہے موجِ بحرِ معدلت تب سے یہ طغیانی

اگر نقصان پر خس کے شرر کا ٹک ارادہ ہو — کرے کو آگے کے وہیں کرے غرق آن کر پانی

پلے ہے آشیاں میں باز کے بچہ کبوتر کا — شباں نے گرگ کو گلے کی سونپی ہے نگہبانی

ہما آسا ہے پرواز ملخ اوجِ سعادت پر — کرے ہے مور چڑھ کر سینۂ دَدْ پر سلیمانی

کھلے ہے غنچۂ گل باغ میں خاطر سے بلبل کی — جواب اوراقِ جمعیت کو ہوتی ہے پریشانی

البتہ سایۂ مبارک کے معدوم ہونے کے سلسلے میں سوؔدا نے حسنِ تعلیل کا ایک دلکش پہلو پیدا کیا ہے:

نہ ہونے سے جدا سائے کے اُس قامت سے پیدا ہے — قیامت ہووے گا دل چسپ وہ محبوب سبحانی

لیکن اس کے بعد حضرت یوسفؑ کے تذکرے میں استخفاف کا انداز پیدا ہو گیا ہے:

جسے یہ صورت وسیرت کرامت حق نے کی ہووے — بجا ہے کہیے ایسے کو اگر اب یوسفِ ثانی

معاذ اللہ یہ کیسا حرف بے موقع ہوا سرزد — جو اس کو پھر کہوں تو ہوؤں مردودِ مسلمانی

کدھر اب فہم ناقص لے گیا مجھ کو، نہ یہ سمجھا — کہ وہ مہرِ الوہیت ہے یہ ہے ماہِ کنعانی

اس کے بعد قصیدے کے اختتامی اشعار ہیں۔ لیکن انہیں اس قصیدے کا کمزور ترین حصہ کہنا چاہیے کیونکہ اس میں سوؔدا نے حدود سے تجاوز کرتے ہوئے معاذ اللہ عبد ومعبود کے درمیان فرق کو مٹانے کی جسارت کی ہے۔ کہتے ہیں:

جو صورت اس کی ہے لاریب ہے وہ ہے صورتِ ایزد — جو معنی اس میں ہیں بے شک وہ ہیں معنی ربانی

حدیث من رآنی دال ہے اس گفتگو اوپر — کہ دیکھا جن نے ان کو ان نے دیکھی شکل یزدانی

یہاں ضمناً یہ عرض کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فارسی میں عرؔفی شیرازی کا نعتیہ قصیدۂ میمیہ بھی بہت مشہور ہے اور اس میں بھی نعت کی بنیاد زیادہ تر خیالی مضامین پر رکھی گئی ہے۔ ممکن ہے کہ سوؔدا نے اس قصیدے کو بھی پیش نظر رکھا ہو۔ اس کا مطلع یہ ہے:

اقبال کرم می گزد ارباب ہمم را — ہمت نکشد نیشترِ لا و نعم را

(عالی حوصلہ لوگ امرا کے لطف و کرم سے اذیت محسوس کرتے ہیں کیونکہ انھیں امیروں کے انکار و اقرار کی تاب لانا دشوار ہوتا ہے)

اس قصیدے کے چند نعتیہ اشعار ملاحظہ ہوں:

تاثیر بردسہم تواز حکم کواکب　　تغییر دہد ہیبتِ تو طعم نِعَم را

(اے رسولِ پاک (ﷺ) آپ کے خوف کی وجہ سے ستاروں کے خواص زائل ہوجاتے ہیں (یعنی نحس ستارہ بھی سعد بن جاتا ہے) اور آپ کی ہیبت کی وجہ سے نعمتوں کا ذائقہ تبدیل ہوجاتا ہے (یعنی زہر آلود کھانا بھی بامزہ ہوجاتا ہے)

انعام تو بر دوختہ چشم و دہنِ آز　　احسانِ تو بشگافتہ ہر قطرۂ یم را

(آپ کے انعام نے لالچ کی آنکھ اور اس کا منہ بند کردیا ہے اور آپ کے احسان نے (بخشش کے لیے موتیوں کی تلاش میں) سمندر کے ہر قطرے کو چیر ڈالا ہے)

تاذاتِ ترا اصلِ مہمات نخوانند　　نشنید قضا ترجمۂ لفظ اہم را

(جب تک کہ آپ ﷺ کی ذات پاک کو اصلِ مہمات کہہ کر پکارا نہ گیا، اس وقت تک قضا و قدر کو لفظ ''اہم'' کا ترجمہ سننا نصیب نہ ہوا)

تا مجمع امکان ووجوبت ننوشتند　　مورد متعین نشد اطلاق اعم را

(جب تک کہ آپ ﷺ کی ذاتِ والا صفات کو مجمعِ امکان و وجوب نہ لکھا گیا، اس وقت تک مفہومِ عم کے اطلاق کا محل متعین نہ ہوسکا۔)

تقدیر بہ یک ناقہ نشانید دو محمل　　سلمائے حدوث تو ولیلائے قِدم را

(قدرت کے ہاتھوں نے ایک ہی اونٹنی پر آپ ﷺ کے حدوث کی سلمٰی اور قدمِ الٰہی کی لیلٰی کے دو کجاوے کس دیے ہیں۔)

تا نام تر افسر فہرست نکردند　　شیرازۂ مجموعہ نبستند کرم را (۷)

(جب تک کہ آپ ﷺ کا نام نامی سرِ فہرست نہ رکھا گیا، مجموعۂ کرم کی شیرازہ بندی نہ ہوسکی۔)

لیکن یہاں سوداؔ و عرفیؔ کے موازنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ تتبع کی کوشش کے باوجود سودا، عرفیؔ کی بلند فکری سطح تک پہنچنے سے قاصر رہ گئے ہیں۔

اب ہم اقبال سہیلؔ کے قصیدے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ قصیدہ نعتیہ ہے۔ اس لیے سہیلؔ نے یہ التزام کیا ہے کہ اس کی تشبیب کے ہر شعر میں جلوہ و نور یا لطف و سرور یا حسن و عشق یا باغ و بہار کا کوئی نہ کوئی تلازمہ ضرور رکھا جائے۔ بعض مثالیں ملاحظہ ہوں:

تلازمات نور:

ابھی تک کہہ رہا ہے ذرہ ذرہ دشتِ ایمن کا — قیامت ہے قیامت جلوۂ جاناں کی عریانی

ادھر دوشیزہ کرنوں کا نکلنا سمت مشرق سے — اُدھر بزمِ جہاں سے رخصتِ شمعِ شبستانی

ادھر صبحِ گریباں چاک کا راہ عدم لینا — ادھر خورشیدِ عالم تاب کا آغازِ رخشانی

تلازماتِ بہار:

کہیں دوشِ صبا پر رقص کرنا نکہتِ گل کا — کہیں شاخِ نشیمن پر عنادل کی حدی خوانی

ادھر غنچوں کے لب پر وِردِ یا فتاح جاری ہے — اُدھر محوِ اقامت ہے قطارِ سروِ بستانی

ادھر سبزے کا جاگ اٹھنا خمارِ خوابِ نوشیں سے — اُدھر بادِ سحر سے زلفِ سنبل کی پریشانی

تلازمات حسن و عشق:

تمناؤں کا حشر اٹھا ہے پھر ویرانۂ دل میں — جنوں نے دل کو دی پھر دعوتِ شوریدہ سامانی

چمن میں جس طرف دیکھو نظر بازوں کا جھرمٹ ہے — الٰہی! کوچۂ قاتل ہے یا صحنِ گلستانی

نہ جانے حسن ہے یا عشق اتنا جانتے ہیں ہم — ہمیں کھینچے لیے جاتا ہے کوئی جذبِ پنہانی

نعت کے لحاظ سے سہیلؔ کے قصیدے کی یہ تشبیب موقع و محل اور مقتضائے حال کے عین مطابق ہے۔ اس لیے کہ آئندہ ذکر کیے جانے والے مضامین سے اس کا ربط و تعلق ظاہر و باہر ہے۔ اس کے برخلاف سوداؔ کے قصیدۂ نعتیہ کی تشبیب اگرچہ حکیمانہ و فلسفیانہ افکار و خیالات پر مبنی ہونے کی بنا پر دلچسپ اور پرکشش ہے، لیکن مضمونِ نعت سے چنداں مناسبت نہیں رکھتی۔ اسی طرح سوداؔ کے قصیدے کا مطلع بھی اگرچہ فکر اور ندرتِ خیال کے لحاظ سے چونکانے والا ہے لیکن نعتیہ قصیدے کے لیے مناسب و موزوں نہیں معلوم ہوتا۔ کیونکہ اس میں کفر کو تمغائے مسلمانی کہا گیا ہے اور علامتِ کفر زنّار کے بالمقابل حاملِ لوائے اسلام شیخ کو عاجز و بے بس دکھلایا گیا ہے۔ یہی اعتراض محسنؔ کاکوروی کے معرکہ آرا قصیدۂ لامیہ پر بھی کیا گیا ہے کہ اس کی تشبیب میں بھی کفر اور علامات

کفر کا تذکرہ اس زور وشور سے کیا گیا ہے کہ اس کے مقابلے میں اسلام دبتا ہوا محسوس ہوتا ہے، لیکن سہیلؔ نے ایسے کسی اعتراض کی گنجائش نہیں چھوڑی، بلکہ معاملہ برعکس رکھا ہے۔

تشبیب کی طرح سہیلؔ کے قصیدے کی گریز بھی بہت خوب ہے۔ کیونکہ یہاں تشبیب سے نعت اس طرح بے ساختہ برآمد ہوئی ہے جس طرح کلی سے پھول برآمد ہوتا ہے۔ اشعار ملاحظہ ہوں:

کمالِ عاشقی ہے آپ مرنا اپنے جلووں پر مرے مذہب میں خود بینی کو کہتے ہیں خدادانی
خود اپنی شکل دیکھی پردۂ برق تجلی میں تعجب کیا اگر تھی دیدۂ موسیٰ کو حیرانی
کہاں کا دشتِ ایمن طور کیا، برقِ تجلی کیا یہ سب کچھ تھی جمالِ مصطفیٰ کی پرتو افشانی

گریز کے بعد مدح یا نعت شروع ہوتی ہے۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ سہیلؔ کے زیر بحث قصیدے کا سب سے منفرد اور دلکش حصہ یہی ہے۔ اس انفرادیت کے کئی پہلو ہیں۔ اول یہ کہ سہیلؔ نے نعت کی بنیاد جن مضامین پر رکھی ہے وہ روایتی اور بار بار کے باندھے ہوئے نہیں ہیں بلکہ ان میں سے بیشتر سہیلؔ کے یہاں پہلی بار سلک نظم میں پروئے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر نعت کے یہ ابتدائی اشعار دیکھیے:

محمد وہ کتاب کون کا طغرائے پیشانی محمد وہ حریمِ قدس کا شمع شبستانی
محمد یعنی وہ حرف نخستیں کلکِ فطرت کا محمد یعنی وہ امضائے توقیعاتِ ربانی
وہ فاتح جس کا پرچم اطلسِ زنگاریِ گردوں وہ اُمّی جس کے آگے عقلِ کُل طفلِ دبستانی
وہ رابط عقل و مذہب کو کیا شیر وشکر جس نے وہ فارق زہد سے جس نے مٹایا داغِ رہبانی
وہ ناطق جس کے آگے مہر برلب بلبلِ سدرہ وہ صادق جس کی حق گوئی کا شاہد نطق ربانی

نعت گو سہیلؔ کا دوسرا امتیاز یہ ہے کہ ان کے اکثر و بیشتر مضامینِ نعت کا ماخذ و مصدر آیاتِ قرآنی، احادیثِ نبوی اور کتب سیرت وشمائل ہیں، جنھیں سہیلؔ نے اعلیٰ درجے کی شاعرانہ فن کاری و ہنرمندی کے ساتھ نظم کیا ہے۔ چنانچہ ان کے نعتیہ اشعار حقائق پر مبنی ہونے کے ساتھ ساتھ شکوہِ بیان، روانی، موسیقیت اور تازگی وطرفگی کی صفات سے بھی متصف ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ان میں معنوی مناسبات اور لفظی رعایات کا بھی پورا پورا اہتمام کیا گیا ہے۔ ان تمام

خوبیوں نے مل کر کلام شاعر کو سحرِ حلال کے درجے پر پہنچا دیا ہے۔ یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

وہ عادل جس کی میزانِ عدالت میں برابر ہے غبارِ مسکنت ہو یا وقارِ تاج سلطانی
وہ جامع جس نے یکجا کردیے بکھرے ہوئے دانے مٹادی جس نے آ کے باہمی تفریق انسانی
وہ درس آموزِ فطرت جس نے سب سے پہلے دنیا میں بتائے اہلِ عالم کو حقوقِ جنسِ نسوانی
وہ گنجورِ معارف جس کے اک اک حرف میں پنہاں نکاتِ فلسفی ، اسرارِ نفسی، رازِ عمرانی
وہ کشافِ سرائر، جس نے کھولا چند اشاروں میں علومِ اولین و آخریں کا گنجِ پنہانی

سہیلؔ کے اس نعتیہ قصیدے میں بعض ایسے خوب صورت اشعار بھی ہیں جن کی مثال نعتیہ شاعری کے پورے ذخیرے میں بہ مشکل مل سکے گی۔ مثلاً:

تراشہ جس کے ناخن کا ہلالِ آسماں منزل غسالہ جس کے تلووں کا زلالِ آبِ حیوانی
نہیں مہرِ درخشاں اس کے فیضِ جبہہ سائی سے چمک اٹھا ہے چرخِ چارمیں کا داغِ پیشانی

نعت میں انبیاے سابقین کا ذکر بالعموم آتا ہے اور آنا بھی چاہیے، لیکن بعض اوقات یہ تذکرہ شایانِ شان نہیں ہوتا۔ سہیلؔ کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ وہ انبیا و رسل کے ذکر میں حفظِ مراتب کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ زیر بحث قصیدے سے بعض مثالیں پیش کیا جاتی ہیں:

وہ مقصودِ دوعالم مستغاثِ قاصی ودانی کیا جس نے مکمل نسخۂ اخلاقِ انسانی
مبشر جس کی بعثت کا ظہور عیسیٰ مریم مصدق جس کی عظمت کا لبِ موسیٰ عمرانی
تعالی اللہ ذاتِ مصطفیٰ کا حسنِ لاثانی کہ یکجا جمع ہیں جس میں تمام اوصاف امکانی
دعائے یونسی ، خلقِ خلیلی ، صبرِ ایوبی جلالِ موسوی ، زہدِ مسیحی ، حسنِ کنعانی (۸)

کسی مضمون کو کم سے کم الفاظ میں ادا کرنا، ایجاز، کہلاتا ہے اور تکرارِ بے فائدہ سے بچتے ہوئے خوبی و دل آویزی کے ساتھ قدرے تفصیل سے پیش کرنے کو اطناب کہتے ہیں۔ سہیلؔ کو دونوں طرز ادا پر پوری پوری قدرت حاصل ہے۔ زیر بحث قصیدۂ نعتیہ کے اشعار اکثر و بیشتر ایجاز کے حامل ہیں۔ لیکن واقعۂ معراج کا ذکر انہوں نے اطناب کے پیرائے میں کیا ہے۔ اس سلسلے کے بھی چند اشعار ملاحظہ ہوں:

حریم ام ہانی میں حضور آرام فرما تھے درِ دولت پہ قدسی و ملک تھے محوِ دربانی

وہ چشمِ نرگسیں تھی بند لیکن چشم دل وا تھی
سرھانے طالع بیدار کرتا تھا مگس رانی

ادب سے آ کے جبریل امیں نے یہ گزارش کی
کریں سرکار بزم نور تک تشریف ارزانی

سنی روح القدس سے جب طلب بزمِ حضوری کی
اٹھے اور دی براقِ پاک پر دادِ سبک رانی

براق برق پیکر لے چلا یوں ذاتِ انور کو
فضا میں تیر جائے جس طرح بجلی کی تابانی

حضور اس طرح گزرے گنبدِ مینائے گردوں سے
نظر جس طرح شیشے سے گزر جائے بہ آسانی

سہیؔل کے قصیدۂ نعتیہ کے کسی قدر تفصیلی تجزیے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں منیؔر شکوہ آبادی کے ''قصیدہ درنعت'' موسوم بہ ''فریادِ زندانی'' کا بھی ذکر کیا جائے۔ حسن اتفاق کہ منیؔر کا قصیدہ بھی سوؔدا ہی کی زمین میں ہے۔اس کا مطلع اس طرح ہے:

رخِ احباب سے ظاہر ہوا ہے بغضِ پنہانی
صفائی کے گواہوں میں ہے کاذب صبح پیشانی

منیؔر شکوہ آبادی امیؔر اور داؔغ کے معاصرین میں ہیں۔ انہوں نے قصیدہ گوئی کے فنی لوازم کا اہتمام کرتے ہوئے بہ کثرت قصائد لکھے ہیں۔(۹) ان کا زیر بحث قصیدہ اس لحاظ سے ایک معرکہ آرا قصیدہ ہے کہ انھوں نے نہ صرف یہ کہ شعوری طور پر سوؔدا کا تتبع کیا ہے بلکہ بہ حیثیت مجموعی ہر طرح ان سے آگے نکل جانے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ سوؔدا کا قصیدہ ۴۸ ؍اشعار پر مشتمل ہے تو منیؔر نے اپنے قصیدے کی تعدادِ ابیات ۱۹۸ رکھی ہے۔ اسی طرح قصیدے کے تمام اجزائے ترکیبی میں عموماً اور مضامین نعت کے بیان میں خصوصاً انھوں نے سوؔدا سے کہیں زیادہ زورِ طبع صرف کیا ہے۔ مثلاً سایۂ مبارک کے معدوم ہونے کا مضمون سوؔدا نے صرف ایک شعر میں اس طرح ادا کیا تھا:

نہ ہونے سے جدا سائے کے اس قامت سے پیدا ہے
قیامت ہووے گا دلچسپ وہ محبوب سبحانی

تو منیؔر نے اسی مضمون کو سات شعروں میں اس طرح باندھا ہے:

کہوں کیا سایۂ پرنور کے معدوم ہونے میں
سبھوں کے توسنِ فکرت نے کی ہے اس میں جولانی

نہ ہوتا جمع یہ سایہ اگر مدِ امانت میں
نہ ہوتی خوش سواد اس مرتبہ اقلیم روحانی

سیاہی چشم و زلفِ حور کی اس کی بدولت ہے
قلم نے لوح پر لکھے اسی سے حکم ربانی

کلام پاک میں واللیل اسی کو حق نے فرمایا
امانت ہے قسم کے واسطے یہ ظل نورانی

یہی تو پردہ دار عاشق و معشوق ٹھہرا تھا
شبِ معراج بن کر کی اسی نے نور افشانی

اسی سائے نے شاید لے لیا ظلِ حمایت میں　　کہ طوبیٰ کی ملائک کرتے ہیں اتنی نگہبانی
بنی شام جوانی بھی اسی سائے کے صدقے میں　　لباسِ کعبہ نے پائی اسی سے مشک افشانی

ان سب کے باوجود یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ منیرؔ سوداؔ کے دائرے سے باہر نہیں جاتے یعنی جس طرح سوداؔ روایتی یا خیالی مضامین پر نعت کی بنیاد رکھتے ہیں، وہی کیفیت منیرؔ کی بھی ہے۔ مثال کے طور پر یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

نہیں ممکن کرے کوئی گمانِ بطنِ نورانی　　عبث باندھے ہے پتھر پیٹ پر مُہرِ سلیمانی
بڑھے گی اس قدر حیرت جو صبرِ پاک دیکھے گا　　بنے گا سورۂ صاد اک نظر میں چشمِ قربانی
مگر فرشِ زمیں پر روضۂ اقدس بنانا ہے　　سروں پہ ڈھوتے ہیں حور و ملائک خشتِ پیشانی
سوا پایا مزا، اصلی وطن سے آپ کے دل میں　　اتر کر لامکاں سے آئیں جب آیاتِ قرآنی
جو زر بخشی کی خاطر نام لکھے وہ فقیروں کا　　نوالہ کھائے سونے کا دہانِ میم مہمانی
جو اس کے گیسوے پرنور حکم عام فرمائیں　　کسی گھر میں نہ کرنے پائے جمعیت پریشانی (۱۰)

ان مثالوں سے صاف ظاہر ہے کہ منیرؔ باوجود شاعرانہ قادرالکلامی اور طباعی کے، روایت کے دائرے میں محصور ہیں۔ اس کے برخلاف اقبال سہیلؔ اس حصار کو توڑنے میں کامیاب نظر آتے ہیں اور جیسا کہ تفصیل سے ذکر کیا گیا یہی ان کا نشانِ امتیاز ہے۔ البتہ "عیب مے جملہ بگفتی ہنرش نیز بگو" کے بہ مصداق اس حقیقت کا اعتراف بھی ضروری ہے کہ سہیلؔ کے زیرِ بحث نعتیہ قصیدے میں دعا کا حصہ مفقود ہے، حالانکہ منقبتی قصائد کا عموماً اور نعتیہ قصائد کا خصوصاً یہ ایک اہم اور ضروری جز ہے۔

حواشی

(۱) کلیاتِ سہیل، اقبال احمد خاں سہیلؔ، مرتبہ عارف رفیع، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۲۰۱۱ء، ص ۷۔ (۲) ایضاً، ص ۸۔ (۳) ایضاً، ص ۲۲۔ (۴) کلیاتِ خاقانی، مطبع نول کشور ۱۲۹۳ھ، ص ۲۴۔ (۵) دیوان خاقانی شروانی، انتشارات ارسطو ۱۳۶۲، ایران، ص ۳۳۵-۳۴۰۔ (۶) انتخاب قصائد اردو، مرتبہ ڈاکٹر ابو محمد سحرؔ، طبع چہارم، ۱۹۹۵ء، ص ۳۴-۳۶۔ (۷) کلیاتِ عرفی شیرازی، بہ کوشش غلام حسین جواہری، ایران، سنہ ندارد، ص ۹-۱۱۔ (۸) کلیاتِ سہیل، ص ۳۰-۳۴۔ (۹) انتخاب قصائد اردو، ص ۱۲۸-۱۳۶۔

مولانا خالد نقش بندی کی فارسی شاعری

ڈاکٹر عصمت درانی

مولانا ضیاء الدین خالد بن احمد بن حسین شہرزوری (۱۱۹۰ یا ۱۱۹۳-۱۲۴۲ھ)، خالد کردی، خالد بغدادی اور خالد رومی کے نام سے معروف ہیں۔ نقش بندیہ مجددیہ سلسلے کے معروف شیخ ہیں اور عراق، کردستان، شام، عربستان اور عثمانی ترکیہ میں اس سلسلے کے معروف مبلغ شمار کیے جاتے ہیں۔

مولانا خالد عراق کے علاقہ شہرزور کے ضلع سلیمانیہ کے گاؤں قرہ داغ میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے والد بزرگوار سے حاصل کی۔ مزید تعلیم عراق کے دیگر مشایخ سے پائی۔ ۱۲۱۳ھ میں تعلیم مکمل کر کے سلیمانیہ میں شیخ عبدالکریم برزنجی کے مدرسے میں تدریس کرنا شروع کی۔ ۱۲۲۰ھ میں موصل اور شام کے راستے سے مکہ گئے اور اثنائے سفر کئی مشایخ اور علما سے استماع حدیث کیا۔ سلیمانیہ میں کچھ علما نے ان کی مخالفت کی تو مولانا خالد ۱۲۲۸ھ میں بغداد چلے گئے اور وہاں مدرسۂ احسانیہ میں پڑھاتے رہے۔ ۱۲۳۰ھ میں وہاں ایک تکیہ اور کتب خانہ قائم کیا جو تکیۂ خالدیہ کے نام سے مشہور ہے۔ جب بغداد میں مولانا خالد کا قبول عام ہوا تو محمود پاشا نے انہیں واپس سلیمانیہ آنے کی دعوت دی۔ چنانچہ مولانا خالد نے سلیمانیہ جا کر خالدیہ خانقاہ قائم کی۔ مولانا خالد ۱۲۴۲ھ میں مرض طاعون سے دمشق میں فوت ہوئے اور کوہ قاسیون میں دفن ہوئے۔ (شہباز محسنی و فاطمہ رحیمی، ۱۳۰-۱۷۵)

مولانا خالد کی ابتدائی زندگی میں ایک ہندوستانی شخص میرزا رحیم اللہ عظیم آبادی کا بہت اثر اور دخل رہا ہے۔ انھی کی ترغیب پر اور معیت میں انہوں نے ۱۲۲۴ھ میں براستہ مشہد، دہلی کا سفر کیا

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ فارسی، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاول پور۔

اور یہاں آکر شاہ عبداللہ المعروف شاہ غلام علی دہلوی مجددی (۱۱۵۶-۱۲۴۰ھ/۱۷۴۳-۱۸۲۴ء) کے مرید ہوگئے اور ان کی خلافت سے سرفراز ہوئے۔ یہ خلافت مجددیہ، ہندوستان اور کردستان، شام، عراق اور سرزمین خلافت عثمانیہ کے درمیان ایک روحانی حلقۂ وصل ثابت ہوئی اور ان تمام علاقوں میں آج سلسلہ مجددیہ کا جو اثر پایا جاتا ہے وہ مولانا خالد کی تبلیغی مساعی کا نتیجہ ہے۔ مجھے ۲۰۱۲ء اور ۲۰۱۳ء میں ترکی میں ترکی کے دو نقش بندی مشائخ (عثمان خلوصی افندی اور احمد ضیاء الدین گموش خانوی) پر منعقد ہونے والی کانفرنسوں میں شرکت کا موقع ملا ہے جن کا شجرۂ طریقت مولانا خالد سے ملتا ہے۔ ترکی میں مولانا خالد کا بہت احترام پایا جاتا ہے۔ مولانا خالد کے مریدوں کی تعداد ۱۲۳۱ھ تک ایک لاکھ تک پہنچ چکی تھی اور عالم اسلام کے متبحر علما، جو ان سے فیض یاب ہوئے، ان کی تعداد ایک ہزار تھی اور وہ ان کا حد درجہ ادب کرتے تھے۔ (محمد اقبال مجددی، ۱۵۸)

مولانا خالد ایک مصنف کے طور پر بھی جانے جاتے ہیں۔ انہوں نے عربی، فارسی اور کردی زبانوں میں کئی کتابیں لکھی ہیں۔ ان کی قابل ذکر تصانیف درج ذیل ہیں:

۱۔ مکتوبات مولانا خالد: مولانا خالد کے عربی اور فارسی خطوط دستیاب ہیں۔ ان خطوط کا عربی حصہ بغیۃ الواجد فی مکتوبات المولی خالد کے نام سے ان کے بھتیجے محمد اسعد صاحب زادہ نے مرتب کیا اور یہ ۱۳۲۴ھ میں دمشق سے شائع ہوئے۔ ان کے فارسی خطوط کا پہلا حصہ یادمردان عبدالکریم مدرس نے مرتب کیا۔ یہ ۲۰۱۱ء میں اربیل سے شایع ہوا۔ ان فارسی خطوط کا ایک دوسرا نسخہ بطور فاکسیمیلہ طباعت مجموعہ الشموش الاسرار ربانیہ کے نام سے حال ہی میں (بلا تاریخ) استنبول سے چھپا ہے۔

۲۔ شرح اطواق الذہب: یہ جاراللہ زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ھ) کی تصنیف اطواق الذہب کی فارسی شرح ہے۔

۳۔ فرایدالفواید: یہ اصول ایمان پر حدیث جبریل کی فارسی شرح ہے۔

۴۔ العقدالجوہری فی بیان الفرق بین کسبی الماتریدی والاشعری: علم کلام پر عربی رسالہ ہے۔

۵۔ جلاالاکدار والسیف التبار بالصلوۃ علی النبی المختار: اصحاب غزوہ بدر کے اسما پر عربی رسالہ ہے۔

۶۔تتمہ: مولانا عبدالحکیم سیال کوٹی کی نحو پر کسی کتاب کا حاشیہ ہے۔

۷۔دیوان مولانا خالد نقش بندی: یہ دیوان مولانا خالد کے عربی، فارسی اور کردی اشعار کا مجموعہ ہے جو قصیدہ، مثنوی، غزل، قطعہ ہائے تاریخ، فرد، رباعیات، مخمس اور ملمع پر مشتمل ہے۔ یہ دیوان پہلی مرتبہ سلطان عبدالمجید خان اول (۱۸۳۹-۱۸۶۱ء) کے دور میں رمضان المبارک ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء میں استنبول سے شائع ہوا۔جیسا کہ اس ایڈیشن کے آخر میں قطعہ تاریخ سے بھی علم ہوتا ہے۔اس کا دوسرا ایڈیشن ۹۶ صفحات پر مشتمل ہے جو چھوٹی تقطیع میں فتحی دیمیر مطبعہ سی، استنبول سے ۱۹۵۵ء میں شائع ہوا۔اس مضمون کے لیے اسی ایڈیشن سے استفادہ کیا گیا ہے۔

اس دیوان کا آغاز قصائد سے ہوتا ہے۔سب سے پہلا قصیدہ مولانا خالد کے مرشد شاہ غلام علی دہلوی کی مدح میں ہے۔جس کا پہلا شعر کچھ یوں ہے:

دہید از من خبر آن شاہ خوبان را بہ پنہانی
کہ عالم زندہ شد بار دگر از ابر نیسانی

پھر کہتے ہیں:

امین قدس عبداللہ شہ کز التفات او
دھد سنگ سیہ خاصیت لعل بدخشانی

۱۲۲۲ھ/۱۸۰۴ء میں مولانا خالد نے ہندوستان جانے اور شاہ غلام علی کا مرید ہونے کا فیصلہ کیا۔ان کے چند دوستوں نے انہیں اس ارادے سے باز رکھنے کی کوشش کی۔کیونکہ ان کا خیال تھا کہ ہندوستان ''کافرستان'' ہے۔لیکن آپ نے ارادہ مصمم رکھا اور اس ظلمت سے آب حیات تلاش کرلیا۔

اگرچہ کافرستان است، باشد از وجود او
بہشت و این سخن نبود خلاف نصّ قرآنی
بہ دہلی ظلمت کفر است ، گفتند و بدل گفتم
بہ ظلمت رو اگر در جستجوی آب حیوانی

مندجہ بالا اشعار سے بخوبی عیاں ہے کہ ان کے دل میں ہندوستان جانے اور شاہ غلام علی کا مرید بننے کی خواہش کس قدر شدید تھی۔ یہ پورا قصیدہ زوردار ہے۔ یہاں اس کے مزید

اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

صدف نظارگان در انتظارش چشم در راهند
پری رویان همه جمعند و مطرب در غزل خوانی
خرامان و چمن با صد هزاران عشوه و دستان
کند تشریف را یکدم بصحن گلشن ارزانی
گذارد از کف پا لاله را مرهم بداغ دل
نهد داغ غلامی لاله رویان را به پیشانی
برد آب از لطافت تازه گلهای بهاری را
دهد آب از خجالت نونهالانِ گلستانی
غلام قد خود سازد همه آزاد سروان را
دهد شمشاد را از لاف رعنائی پشیمانی
کند آکنده از رشک رخش گل را بخون دل
کند شرمنده طاووس چمن را از خرامانی
شود روشن بدیدار شریفش دیدۂ نرگس
رهد از پای بوسش سنبل تر از پریشانی
بوجه داوری در عزم گشت گلستان امروز
کند گلزار را غیرت فزای باغ رضوانی
که هست اندر نزاکت سخت بنیاد جدل محکم
ز نوزادان بستانی چو خوبان شبستانی
ز یکسو دلبران در هفت پرده بُرقع افکنده
همه هستند رشک خامۂ صورت گرِ مانی
ز دیگر سو گلستان شد بدانسان خرم و خندان
نباشد حاصل تحریر وصفش غیر حیرانی

بکلک صنعت آرا منشیِ قدرت بدیعیها
نوشته بر حواشی چمن از خط ریحانی
بنفشه می زند با خال جانان لاف همرنگی
گلی شبنم زده چون دُر با رویش خوی افشانی
مهین رهنمایان شمع جمع اولیای دین
دلیل پیشوایان قبلۂ اعیان روحانی
چراغ آفرینش مهر برج دانش و بینش
کلید گنج حکمت مخزن اسرار سبحانی
امین قدس عبداللہ شه کز التفات او
دهد سنگ سیه خاصیت لعل بدخشانی
یمن شد گوئیا هندوستان از یمن انفاسش
دمادم میدہد زو نفحۂ انفاس رحمانی
اگرچه مشعلستانش بود شهر جهان آباد
ولی از مشعلش از قاف تا قاف است نورانی
از اقصای خطا تا غایت مغرب زمین امروز
نباشد هیچ کس مانند او از نوع انسانی
ز خورشید کمالش نیست جز خفاش بی بهره
بجز احول نبیند کس درین عالم ورا ثانی
پس از مظهر بجز وی در ضمیر کس نشد مضمر
کمالاتی که ظاهر گشت بر قیوم ربانی
نزیبد مهر را با فیض او لاف جهان گیری
نباشد کوه را با همتش حد گران جانی

بعجب نسبت غرای آن قوم سعادت مند
ندارد ہوش در دم با نظر اندر قدم شانی
بزرگانی کہ صد دفتر معارف گفتہ اند ازبر
بنزدیکش ہمہ ہستند اطفال دبستانی
بسی چون قطب بسطامی و منصور است درکویش
''انا الحق'' بر زبان ہرگز نمی رانند و ''سبحانی''
ز اقطاب جہان دعوی ہمتایش نمی زیبد
سُہا را گر سزد با مہر تابان لاف رخشانی
چنان ارواح زاری شد ز روحانیتش دہلی
نمی گردد بگرد قلعۂ او فکر انسانی
تمنای قبولش دارم و دانم کہ نا اہلم
مدد یا روح شاہ نقشبند و غوث گیلانی
بخود کن آشنا چون گردیم از خویش بیگانہ
عطای احمدی فرما چو ما گردیم سلمانی
بدینسان مظہری شد جان پاکت جان جانان را
بچشم اہل بینش این زمان خود جان جانانی
ز جام فیض خود کن خالد درماندہ را سیراب
کہ او لب تشنۂ تیہ است و تو دریای احسانی

دیوان کے اس حصے میں ہمیں نعت رسول مقبول ﷺ بھی ملتی ہیں۔ مولانا خالد کی تمام نعتوں سے نبی آخرالزمان حضرت محمد ﷺ کے لیے ان کی گہری محبت، عقیدت اور وابستگی کا اظہار ہوتا ہے۔ جب آپ مدینہ کے لیے سفر میں تھے تو آپ کا اشتیاق اس ترجیع بند سے ظاہر ہوتا ہے:

ساربانا رحم کن بر آرزو مندانِ زار
وعدہ شد نزدیک و نبود بعد ازین جایِ قرار

فارسی شاعری کی تاریخ میں بہت سے ایسے شاعر ملتے ہیں جنھوں نے حضرت محمد ﷺ کی بارگاہ میں ''سلام'' کی صورت میں نذرانۂ عقیدت پیش کیا ہے۔مولانا خالد نے بھی اسی روایت کی پاسداری انتہائی عقیدت واحترام سے کی ہے۔یہ ایک آٹھ سطری نظم ہے جس کی ہر سطر میں انہوں نے لفظ ''السلام'' کا استعمال کیا ہے۔نمونے کے اشعار:

السلام ای چہرہ ات شمع شبستان وجود
السلام ای قامتت سرو بہارستان جود

دہلی جاتے ہوئے جب مشہد سے گذرے تو حضرت امام رضاؒ کے روضے کی زیارت کی اور ایک قصیدہ کہا۔یہ قصیدہ عمدہ الفاظ کے انتخاب کے ساتھ شاعری کا ایک بہترین نمونہ ہے۔اس کا آغاز سوالیہ انداز میں ہوتا ہے:

این بارگاہ کیست کہ از عرش برتر است؟
وز نور گنبدش ہمہ عالم منور است
(خالد نقشبندی،ص:۷)

اس کا جواب بھی عمدہ الفاظ کا متاثر کن انتخاب ہے جو مولانا خالد کی حضرت امام رضاؒ سے عقیدت ووابستگی کو ظاہر کرتا ہے:

این بارگاہ قافلہ سالار اولیا ست
این خواب گاہ نور دو چشم پیمبر است
این جای حضرتیست کہ از شرق تا بہ غرب
از قاف تا بہ قاف جہان سایہ گستر است
این روضہ رضا ست کہ فرزند کاظم است
سیراب نو گلی ز گلستان جعفر است
(ایضاً،ص:۸۔۷)

مولانا خالد کا کلام موضوعات کے اعتبار سے متنوع ہے۔جو وسیع بھی ہے اور گہرا بھی۔ان کے کلام پر عارفانہ رنگ غالب ہے۔انہوں نے مجاز کے آئینے میں عرفان کی باتیں کی ہیں۔مثلاً:

جز تو سرمایۂ جان نیست مرا
بی تو سودای جنان نیست مرا
کی کنم قول کسی در حق تو
گوش جز تو به جهان نیست مرا
گر شوم از سر کوی تو جدا
غیر فریاد و فغان نیست مرا
بی وصالت کہ جز مایۂ عیش
نیست شادی به روان نیست مرا
به وفای تو کہ تا روز وفات؟
جز وفا از تو گمان نیست مر
(ایضاً، ص ۳۸)

وہ شاعری میں مولانا جلال الدین رومی، سعدی شیرازی، خواجو کرمانی، حافظ شیرازی، جامی، محمود شبستری اور محتشم کاشانی سے متاثر ہیں۔ وہ اہم روایات جو غزل کی جان ہیں اور جن کی ابتدا غزل میں شیخ سعدی کے ہاتھوں ہوئی، اسی روایت کو بعد میں آنے والوں نے فروغ دیا اور غزل کا دامن وسیع ہوتا گیا۔ پھر اس میں خواجو اور سلمان نے دنیا کی بے ثباتی، وسعت مشرب اور رندی اور مستی کے مضامین شامل کیے۔ حافظ شیرازی تک آتے آتے یہ موضوعات غزل کی مستحکم روایات بن جاتے ہیں۔ چنانچہ خالد بھی ان روایات سے بیگانہ نہیں رہ سکے۔ ان کے کلام پر حافظ کے اثرات جا بجا بخوبی دیکھے جا سکتے ہیں۔ مثلاً:

خواجو کو حافظ کا پیش رو کہا جا سکتا ہے۔ حافظ خواجو سے متاثر تھے اور جنھوں نے فکر اور جذبے کو سمو کر غزل میں جدت پیدا کی۔ اسی فکر اور جذبہ کے امتزاج پر حافظ نے اپنی شاعری کی بنیاد قائم کی۔ حافظ خود کہتے ہیں:

استاد غزل سعدی ست پیش ہمہ کس اما
دارد سخن حافظ و روش طرز خواجو

جب کہ مولانا خالد کہتے ہیں:

گرچہ سخت خالد خالی ز بلاغت نیست
لیکن نبود او را ذوق غزل خواجو (ایضاً،ص:۷۰)

خواجو اور حافظ کی کئی فارسی غزلوں کے دوسرے مصرعے عربی میں ہیں جسے ملمع کہا جاتا ہے۔خالد نے بھی ان دونوں کی تقلید میں بعض غزلوں میں ان متقدمین کی پیروی کی ہے۔مثلاً:

الا ای جامۂ عنبر از غمت چاک
ترحم قد دنت للموت مرضاک
بہ فرقم پای استغنا نہادی
بلندم ساختی اللہ اعلاک
ز خاک از لالہ سا فردا برویم
ترانی ھکذا حیران سیماک
بہ سوگند و عھودت دل نبندم
فان الرب بالاخلاق ربباک
بہ فردوسم مخوان زاہد کہ بی او
لدی اھل السھی ما طاب طوباک (ایضاً،ص:۶۳)

مولانا خالد کی شاعری میں حافظ کا اثر بخوبی محسوس کیا جاسکتا ہے۔مثلاً حافظ کی ایک غزل کا مطلع:

یوسف گم گشتہ باز آید بہ کنعان غم مخور
کلبۂ احزان شود روزی گلستان غم مخور

مولانا خالد کی یہ غزل اسی فکر کا تسلسل محسوس ہوتی ہے:

مژدہ ای یعقوب دل کان یوسف کنعان رسید
محنت بی منتھای ہجر بہ پایان رسید
(ایضا،ص:۴۵)

مولانا خالد نے حافظ کی غزلوں کے جواب میں غزلیں کہی ہیں۔ مثلاً حافظ کی غزل:

دارم از زلف سیاہش گلہ چندان کہ مپرس
کہ چنان زو شدہ ام بی سروسامان کہ مپرس

جب کہ مولانا کہتے ہیں:

بازم افتادہ بدل داغ نگاری کہ مپرس
لالہ زاریست پر از لالہ عذاری کہ مپرس (ایضاً،ص:۵۵)

اسی طرح مولانا کی شاعری میں کہیں کہیں محتشم کاشانی کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔ محتشم کاشانی کا شعر ہے:

باز ما را جان بہ استقبال جانان می رود
تن بہ جا می ماند و دل ہمرہ جانان می رود

جبکہ مولانا خالد کہتے ہیں:

جان بہ استقبال جانان می رود
تشنہ سوی آب حیوان می رود (ایضاً،ص:۴۵)

ان کے دیوان میں ایک جگہ جامی کی ایک غزل مخمس کے ساتھ موجود ہے:

گر چہ در صورت ذرّات جہان جلوہ گری
گاہ در حور نمایندہ و گہ در بشری
لیک چون ذات تو از رنگ حدوث است بری
نہ بشر خوانمت ای دوست، نہ حوری و پری
این ہمہ بر تو حجابست تو چیزی دیگری
دلبرا از تو و خوبان جہانند حجاب
بحر زخاری و از ہر چہ تو مانند حجاب (ایضاً،ص:۸۴)

مولانا خالد کے کلام میں سلسلہ خواجگان نقشبندیہ کی مدح میں اشعار بعنوان ''در بیان سلسلہ خواجگان نقشبندیہ قدس اللہ اسرارہم'' بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ (ص:۹۵-۹۲) اس نظم میں

انہوں نے اپنے شیخ غلام علی دہلوی کی تعریف یوں کی ہے:

به پیر ما که هست اندر زمانش
هدایت حصر اندر آستانش
نشد جز بندگی آرامگاهش
ازان شد نام عبدالله شاهش (ایضاً،ص:۹۵)

مولانا خالد کے کلام میں فکری کے ساتھ ساتھ فنی محاسن بھی اپنی تمام تر رعنائیوں کے ساتھ جلوہ گر ہیں، جس نے ان کے کلام کو زیب و زینت بخشی ہے۔ جیسے یہ اشعار:

ای به قد سرو، به عارض محبوب همچو ب د ر (بدر)
کرده زلفت آفتابی را نهان بر ش ب (شب)
مرده را لعلت حیات جاودانی می دهد
کی ازین معجز زند دم م س ی ح (مسیح)
زخم دل را از تو می خواهم به تازی مرهمی
اعطنی من فیک لطفا ق ب ل ت (قبلت)
گر نقاب از روی برداری که خواهد فرق کرد
مه بر آمد ظاهرا بنمود یارم ر خ (رخ)
ماه کنعان حبس در زندان و خالد ماه من
صد چو او دارد اسیر چاه ز ن خ (زنخ) (ایضاً،ص:۷۴)

اسی طرح تجنیس کی دو مثالیں ملاحظہ ہوں:

غم بر دلم نشست چو گردون زدن هجر
ای چشمه سار چشم تو هم سر چنار شو
(ایضاً،ص:۷۱)

کاکلت را مشک چین گفتم خطا گفتم خطا
نسبت خورشید با رویت عبث کردم عبث (ایضاً،ص:۴۲)

صنعت اشتقاق کی ایک عمدہ مثال:

پس از مظہر بجز وی در ضمیر کس نشد مضمر
کمالاتی کہ ظاہر گشت بر قیوم ربانی

(ایضاً،ص:۵)

ان کے کلام میں لف ونشر کی مثالیں بھی ملتی ہیں:

نام نامی او بہ بیت اخیر
ہمچو دُر دَر صدف مکان دارد

(ایضاً،ص:۴۹)

مولانا خالد ہمیشہ سفر میں رہتے تھے۔سفر کے دوران وہ اپنے شہر کو اکثر یاد کرتے۔

خون شد دلم نسیم صباح غمگسار شو
بر دشت شہرزور دمی رہگذار شو

(ایضاً،ص:۷۱)

استنادحوالہ جات

خالد نقشبندی، دیوان، فتحی دیمیر مطبعہ سی، استنبول، ۱۹۵۵ء۔

شہباز محسنی اور فاطمہ رحیمی،''خالد نقشبندی'' مقالہ مشمولہ دانش نامۂ جہان اسلام، تہران، ۲۰۱۰ء، جلد ۱۴، ص:۱۶۔۷۱۳۔۷

محمد اقبال مجددی، مقدمہ بر مقامات مظہری تالیف شاہ غلام علی دہلوی، اردو سائنس بورڈ، لاہور، ۲۰۰۱ء

مزید مطالعہ کے لیے:

۱۔نقشی از مولانا خالد نقشبندی و پیروان طریقت او

ترجمہ ومرتبہ مہین دخت معتمدی، تہران، ۱۳۶۸ش

۲۔سبک شناسی اشعار فارسی مولانا خالد نقشبندی

مقالہ برای پی ایچ ڈی، پروین کاکایی، کردستان یونیورسٹی، ایران

ابن ہشام نحوی

مولانا طلحہ نعمت ندوی

علمی دنیا میں ابن ہشام کے نام سے جس نے سب سے زیادہ شہرت حاصل کی ہے وہ سیرت نبویؐ کی مشہور کتاب ''سیرت ابن ہشام'' کے نامور مصنف ہیں۔ان کے بعد ان کے ہم نام کئی اشخاص ہیں جن کے آثار ونقوش تاریخ کے صفحات پر ثبت ہیں،ان میں آٹھویں صدی ہجری میں علامہ ابن ہشام نحوی (م ۷۶۱) فن نحو علوم عربیہ میں صاحب کمال اور درجہ امامت رکھتے ہیں، ابن خلدون جیسے نابغۂ روزگار صاحب سوانح کے معاصر بھی ہیں کے بقول انہوں نے اس فن کے تن مردہ میں روح پھونک کر زندگی ہی نہیں بخشی اس کو جاوداں بھی کردیا یہاں تک کہ سیبویہ جیسے امام فن کے کارنامے بھی ان کے سامنے کم نظر آنے لگے۔

ایک زمانہ تھا جب ہندوستانی مدارس کی فضائیں کافیہ اور شرح جامی کے ہنگاموں سے پرشور تھیں لیکن اس امام فن کی تصانیف کی تدریس تو کجا ان سے پوری واقفیت بھی نہیں تھی،سب سے پہلے ندوۃ العلماء نے اپنے نصاب درس میں ان کو جگہ دی۔رفتہ رفتہ دیگر مدارس میں بھی ان کا رواج ہوا اور آج ہندوستان کے بیشتر بڑے مدارس میں وہ داخل درس ہیں۔اس تحریر میں ان کے سوانح پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اب تک اردو میں ان سے زیادہ واقفیت نہیں ہے۔

حیرت ہے کہ ابن ہشام کے حالات سے ان کے معاصر تذکرہ نگاروں نے اعتنا نہیں کیا،ان میں دو تذکرہ نگار ایسے ہیں جن کی وفات ابن ہشام کے انتقال کے صرف تین سال بعد (۷۶۴ھ) میں ہوئی،ایک تو ''فوات الوفیات'' کے مصنف ابن شاکر کتبی دمشقی اور دوسرے مولف ''الوافی بالوفیات'' علامہ صفدی ہیں،دونوں کی وفات چند مہینوں کے فرق کے ساتھ ایک

المعہد العالی للدراسات الشرعیہ،ندوۃ العلماء،لکھنؤ۔

ہی سال ۷۶۴ھ میں ہوئی۔ ابن ہشام کی کتاب زندگی کا صرف ایک صفحہ حافظ ابن حجر (م ۸۵۲ھ) کے قلم سے ان کی وفات کے ایک صدی گذر جانے کے بعد ملتا ہے اور یہی ابن ہشام نحوی کے تعارف کا سرمایہ ہے، بعد کے تذکروں میں چند جزوی اضافوں ضرور ہیں مگر یہ قابل ذکر نہیں۔

نام ونسب اور ولادت: ابن ہشام کا نام ونسب یہ ہے: عبداللہ بن یوسف بن عبداللہ بن یوسف بن احمد بن عبداللہ بن ہشام انصاری، لقب جمال الدین اور کنیت بڑے فرزند محمد کے نام پر ابومحمد ہے(۱)۔ نسبی تعلق انصار مدینہ کے قبیلۂ خزرج سے ہے اور اسی نسبت سے انہیں انصاری کہا جاتا ہے۔(۲)

ابن ہشام کی ولادت ذی القعدہ ۷۰۸ھ (۱۳۰۶ء) میں قاہرہ میں ہوئی(۳) ''شرح التصریح علی التوضیح'' کے مصنف خالد بن عبداللہ ازہری نے ان کی تاریخ ولادت بہ صراحت ۵/ ذی القعدہ بروز شنبہ ذکر کی ہے جو دوسرے سوانح نگاروں کے یہاں نہیں ملتی۔(۴)

تعلیم اور اساتذہ: ابن ہشام کی نشو ونما اور تعلیم وتربیت قاہرہ ہی میں ہوئی، طلب علم کے لیے دوسرے ملکوں یا شہروں کا سفر اس زمانہ میں عام تھا لیکن ابن ہشام قاہرہ سے باہر بطور طالب علم نظر نہیں آتے، انہوں نے شاطبیہ (اندلس) میں ابن جماعہ (م ۷۳۳ھ) سے حدیث کی سماعت کی تھی لیکن یہ حصول علم کے رسمی دور سے جدا، ایک اتفاقی سفر کا حاصل ہے کہ سماعت حدیث کا موقع ملا اور انہوں نے ابن جماعہ سے استفادہ کیا۔ ابن ہشام نے جن اساتذہ سے کسب فیض کیا وہ سب اپنے فن کے ماہر اور امام تھے، تذکرہ نگاروں نے ان کا اجمالی تذکرہ کیا ہے، ان کے حلقہائے درس مسجدوں اور مدرسوں میں قائم ومعمور تھے، ابن ہشام نے جن ائمہ فن کے حلقوں میں شرکت کی ان میں امام القراء علامہ شمس الدین ابن السراج (م ۷۴۹ھ) سے کی، تاج الدین تبریزی (م ۷۴۶ھ)، تاج الدین فاکہانی (م ۷۳۴ھ)، ابوحیان (م ۷۴۵ھ) اور ابن المرحل (م ۷۴۴ھ) کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔ ابوحیان امام نحو وادب ہیں، ابن ہشام نے ان سے دیوان زہیر بن ابی سلمی کا درس لیا۔ تاج الدین تبریزی سے مدرسہ حسامیہ میں درس لیا، تاج الدین فاکہانی سے فن نحو کی کتاب شرح الاشارہ کے اسباق پڑھے۔

ابن ہشام کی شخصیت پر سب سے زیادہ اثر علامہ عبداللطیف ابن المرحل کا ہے(۶)، وہ

نحو ولغت اور قرأت میں درجہ کمال پر فائز تھے (۷)، خود ابن ہشام ان کو ان کے معاصرین میں فائق تر قرار دیتے ہیں۔(۸)

تدریس وافادہ: ابن ہشام نے ایک مدت تک قاہرہ میں علوم عربیہ اور نحو وادب کا درس دیا، بعد میں وہ مکۃ المکرّمہ پہنچے اور خانہ کعبہ کے جوار میں درس وتدریس کی خدمت انجام دینے لگے (۹)، اسی زمانہ قیام میں ان کی معرکۃ الآراء تصنیف ''مغنی اللبیب''، مکمل ہوئی، یہ ۷۴۹ھ کی بات ہے۔ مصر واپس ہو رہے تھے کہ راستہ میں یہ کتاب گم ہوگئی، وہ ۷۵۶ھ میں دوبارہ مکہ مکرمہ آئے تو مغنی اللبیب کو بھی دوبارہ لکھا، اس کا ذکر انہوں نے اس طرح کیا کہ

''وقد کنت فی عام تسعة واربعین و سبع مأة : أنشأت بمکة زادها اللّٰہ شرفا کتابا فی ذلک منورا من ارجاء قواعد کل حالک، ثم اننی أصبت به فی منصرفی الی مصر ، ولما منّ اللّٰه علیّ فی عام ستة و خمسین بمعا ودة حرم اللّٰه والمجاورة فی خیر بلاد اللّٰه شهرت عن ساق الاجتهاد ثانیا''۔(۱۰)

مکہ سے مصر واپسی کے بعد قبۂ منصوریہ قاہرہ میں تفسیر کا درس دیتے رہے، وفات سے پانچ سال قبل مدرسہ حنبلیہ میں مدرس ہوئے، یہ اس دور میں بجائے خود بڑے اعزاز کی بات تھی۔

ابن ہشام مسلکاً شافعی تھے، اس کے باوجود مدرسہ حنبلیہ میں ان کا تقرر ہوا، وجہ یہی تھی کہ انہوں نے فقہ حنبلی میں بھی تبحر حاصل کیا تھا، اس فقہ کی بنیادی کتاب مختصر الحرقی، انہوں نے چند مہینوں میں یاد کر لی تھی اور اس وقت یاد کی جب وہ دور کہولت میں داخل ہو رہے تھے۔ مدرسہ حنبلیہ میں انہوں نے وفات تک یعنی پانچ سال بڑی شان سے تدریسی خدمات انجام دیں۔

وفات: ۷۶۱ھ میں ابن ہشام نے وفات پائی، اس وقت عمر ۵۳ سال تھی۔ ان کی تاریخ وفات ۵/ذی الحجہ شب جمعہ ہے (۱۱) اور جمعہ کے دن نماز عصر کے بعد قاہرہ کے مقابر الصوفیہ میں باب النصر کے باہر ان کی تدفین عمل میں آئی (۱۲)۔ ان کی وفات کا اہل علم میں ماتم ہوا، کہا گیا کہ ''وقد کان لموت ابن هشام هزة عنیفة فی نفوس معاصریه''(۱۳)۔ شاعروں نے مرثیے کہے۔

ابن نباتہ (م ۷۶۸ھ) نے کہا:

سأروی من سیرة المدح مسندًا فما زلت أروی سیرة ابن هشام

سقی ابن هشام فی الثری نوء رحمة علی مثواه ذیل غمام

(میں سچائی سے ان کی زندگی کے قابل ستائش پہلوؤں پر روشنی ڈالوں گا اور ابن ہشام کی مدح وستائش کے ترانے گا تا رہوں گا، ابن ہشام کی تربت پر رحمتوں کی بارش ہو، ان کی قبر پر ابر کرم کا سایہ رہے)

دوسرے شاعر بدرالدین ابن الصاحب نے اظہار غم یوں کیا کہ:

تهن جمال الدین بالخلد اننی لفقدک عیشی ترحة و نکال

فما لدروس عبت عنها طلاوة ولا لزمان لست فیه جمال

(جمال الدین! دارالخلد کا قیام آپ کو مبارک ہو، آپ کے فراق سے میری زندگی اجیرن ہوگئی ہے، آپ کی جدائی نے مسند درس کو بے رونق کردیا ہے، زندگی کے جولمحات آپ کے وجود سے خالی ہوں ان میں حسن کہاں سے آسکتا ہے؟) (۱۴)

فضل وکمال: ابن ہشام کے تذکرہ نگاروں نے ان کے فضل وکمال کا اعتراف بڑے بلند الفاظ میں کیا ہے اور علوم عربیہ میں انہیں امام فن تسلیم کیا ہے۔ ان کے سب سے پہلے تذکرہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وتصدر الشیخ جمال الدین بنفع الطالبین وانفرد بالفوائد الغریبة والمباحث الدقیقة والاستدراکات العجیبة والتحقیق البالغ والاطلاع المضرط والاقتدار علی التصرف فی الکلام والملکة التی کان یتمکن بها من التعبیر عن مقصوده بما یرید مسهبًا موجزًا مع التواضع والشفقة ودماثة الخلق ورقة القلب ۔ (۱۵)

(شیخ جمال الدین (ابن ہشام) مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے اور مشکل مباحث، بے نظیر افادات، عجیب وغریب استدراکات، اعلی معیار تحقیق، غیر معمولی وسعت مطالعہ متنوع گفتگو پر قدرت اور اپنے مدعا کو مختصر الفاظ میں ادا کرنے کے ملکہ کی بنا پر منفرد مقام اور امتیازی شان پیدا کی، تواضع وفروتنی، شفقت ومحبت، حسن اخلاق اور نرمی قلب کے اوصاف اس پر مستزاد تھے۔

حافظ صاحب دوسری جگہ لکھتے ہیں:

وأتقن العربية ففاق الأقران بل الشيوخ۔	عربیت میں کمال پیدا کرکے اپنے رفقاء ہی نہیں اساتذہ سے بھی فائق ہوئے۔

علامہ ابوبکر دمامینی (م ۸۲۸ھ) نے ابن ہشام کے صاحبزادے سے فرمایا:

لو عاش سيبويه لم يمكنه الا التلمذة لوالدك ۔(۱۶)	اگر سیبویہ بھی زندہ ہوتے تو انہیں بھی تمہارے والد کے سامنے زانوئے تلمذتہ کرنا پڑتا۔

ان کے ایک معاصر علامہ تقی الدین سبکی (م ۷۷۱ھ) نے ان کو فن نحو کا امام وقت قرار دیتے ہیں(۱۷)۔علامہ شوکانی "البدر الطالع" میں لکھتے ہیں:

وتفرد بهذا الفن واحاط بدقائقه وحقائقه وصار له من الملكة مالم يكن لغيره واشتهر صيتة في الاقطار وطارت مصنفاته في غالب الديار۔(۱۸)	اس فن میں انفرادیت قائم کی، فن کے دقیق پہلوؤں اور دقیق مسائل کا احاطہ کیا اور اس فن میں وہ قدرت حاصل کی جو کسی دوسرے کو حاصل نہ ہوسکی، ممالک و دیار میں ان کی شہرت ہوئی اور ہر جگہ ان کی تصانیف پھیل گئیں۔

المنہل الصافی کے مصنف علامہ یوسف بن تغری بردی (م ۸۷۴ھ) لکھتے ہیں:

وتفقه بجماعة من مشائخ عصره واتقن العربية حتى صار فارس ميدانها والمقدم في السبق على اقرانه، وبرع ايضا في الفقه والاصول، واما العربية فكان هو المشار اليها في زمانه والمعول على كلامه، وله فيها التصانيف الجيدة المفيدة۔(۱۹)	مشائخ عصر کی ایک جماعت سے علوم شریعت کی تحصیل کی اور عربی زبان میں اس قدر مہارت پیدا کی کہ یکتائے روزگار اور نابغۂ فن قرار پائے ، فقہ و اصول فقہ میں بھی پختگی حاصل کی ،عربیت میں تو ان کی رائے حرف آخر کی حیثیت رکھتی ہے،اور اس میں ان کی مفید تصانیف بھی ہیں۔

آگے لکھتے ہیں:

وتصانیفه فی غایة الجودة وذوقه فی العربیة ورده کلام من تقدمه من النحاة فی الطبقة العلیا من الحسن والقوة ۔(۲۰)	حسن وعمدگی کے لحاظ سے ان کی تصانیف کا معیار بہت بلند ہے، اسی طرح اپنے پیش رو نحویوں کی آراء کی تردید اوران پر گرفت بہت سلیقہ اورقوت کے ساتھ کی ہے۔

اخلاق وعادات: ابن ہشام کے تواضع وحسن اخلاق اور پاکیزگی طبع کی شہادت حافظ ابن حجرؒ کی زبان سے اوپر گذر چکی ہے۔ابن العماد حنبلی نے ان کی غیر معمولی ذہانت اورقوت حافظہ کی داددی ہے۔(۲۱)

تصانیف: ابن ہشام کی بیشتر تصانیف علم نحو سے متعلق ہیں لیکن تفسیر وفقہ وادب میں بھی ان کی کتابیں ہیں اوران کو اہمیت بھی حاصل ہے۔فن نحو میں درج ذیل کتابوں کے نام آتے ہیں:

۱-اوضح المسالک الی الفیة مالک ۔ ۲- رفع الخصاصة عن قراء الخلاصة ، (۴ جلدیں)۔ ۳-شذور الذهب ۔ ۴-شرح شذور الذهب ۔ ۵-قطر الندیٰ ۔ ۶-شرح قطر الندیٰ ۔ ۷-رسالة فی انتصاب "لغة" و "فضلا" ۔ ۸-رسالة فی احکام "لو" و "حتی" ۔ ۹-الالغاز فن نحو کے دقیق مباحث پرمشتمل ایک رسالہ جوالملک الکامل کے کتب خانہ کے لیے لکھا گیا۔ ۱۰-قواعد الاعراب ۔ ۱۱-الاعراب فی قواعد الاعراب ،سابق الذکر اور یہ دونوں رسالے ایک ہی ہیں، حافظ ابن حجرؒ اور دیگر مصنّفین نے اس کا ذکر کیا ہے۔ ۱۲-الالمام شرح حقیقة الاستفهام ۔ ۱۳-اقامة الدلیل علی صحة التمثیل وفساد التاویل۔ ۱۴-حاشیة علی مغنی اللبیب ۔ ۱۵-حواشی علی الالفیة (اس کا ایک نسخہ دارالکتب المصر یہ میں موجود ہے)۔ ۱۶-رسالة فی استعمال المنادیٰ فی تسع اٰیات القرآن الکریم ۔۱۷-رسالة فی توجیه النصب (یہ دونوں رسالے دارالکتب الوطنیہ تیونس میں ایک ہی نام سے محفوظ ہیں)۔ ۱۸-الروضة الادبیة فی شواهد علوم العربیة۔ ۱۹-شرح للشواهد الشعریة التی اوردها ابن جنی فی کتابه "اللمع" (اس کا ایک نسخہ برلن میں موجود ہے)۔ ۲۰-شرح ابیات ابن الناظم ۔ ۲۱-الجامع

الصغیر ۔ ۲۲-شرح شواهد المغنی ۔ ۲۳-شرح الشواهد الصغریٰ (حسن حمد کے خیال میں دونوں کتابیں ایک ہیں)۔ ۲۴-فوح الشذا فی سالة کذا ۔ ۲۵-تکمله رسالـه کتاب الشذا فی احکام کـذا لابـی حبان التوحیـدی (شاید دونوں کتابیں ایک ہی ہوں)۔۲۶-الـقـواعد الصغریٰ ۔ ۲۷-الـقـواعد الکبریٰ ۔ ۲۸-کـفایة التعـریف فـی عـلـم التصریف ۔ ۲۹-الـمبـاحـث الـمتـعـلقة بمن الشرطیة ۔ ۳۰-رسـالة فـی اعراب القرآن ۔ ۳۱-رسـالة فـی مسـألة اعتراض الشرط علی الشرط ۔ ۳۲-رسالة فی مسـائل النحو واجوبتها ۔ ۳۳-المسائل الشعریة فی النحو ۔ ۳۴-مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب ،فن نحو کی جامع کتاب جس کے بارے میں شوکانی کہتے ہیں ”هـو کـتـاب لـم یـولف فـی بـابه مثله واشتهر فی حیاته“ (اس موضوع پر اس کتاب کی کوئی نظیر نہیں ہے،مصنف کی زندگی ہی میں مشہور ہوگئی تھی)(۲۲)۔ ۳۵-شرح التسهیل لابن مالک ۔ ۳۶-الـتـحصیل والتفصیل لکتاب التذییل والتکمیل (متعدد جلدیں)۔

کتابوں کی اس فہرست سے ابن ہشام کی عظمت ظاہر ہے اس پر مستزاد دوسرے علوم و فنون کی کتابیں ہیں،ان کے نام بھی یہاں پیش کیے جاتے ہیں:

تفسیر میں: ۳۷-مـخـتـصـر الانصاف من کتاب الکشاف ہے یہ اصلاً علامہ ابن المنیر المالکی کی کتاب ”الانـتـصـاف فی الکشاف“ کا اختصار ہے جس میں اعتزالی آراء کی تردید ہے۔۳۸-فقہ میں امام محمد کی الـجامع الصغیر کی شرح۔ ۳۹-شوارد الملح و موارد المنح یہ حساب وفرائض اور عقائد ودینیات کے موضوع پر ہے۔ ۴۰-شرح قصیدة البردة ۔ ۴۱-شـرح قـصیـدة بانت سعاد ۔ ۴۲-التذکره (۱۵/جلدیں)،موضوع نامعلوم۔(۲۳)

اخیر میں ان کے نابغۂ روزگار معاصر علامہ عبدالرحمٰن بن خلدون کا اعتراف فضل ونقل کیا جاتا ہے۔وہ کہتے ہیں:

ما زلنا نسمع ونحن بالمغرب انه (مراکش (مغرب اقصیٰ) میں ہم نے ہمیشہ یہ

ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له	سنا کہ مصر میں ابن ہشام ایسے ایک عالم ہوئے
ابن هشام انحى من سيبويه ۔	ہیں جو سیبویہ سے بڑے نحوی ہیں۔

اس جملہ کو حافظ ابن حجرؒ اور ان کے بعد تمام سوانح نگاروں نے نقل کیا ہے (۲۴) لیکن "مقدمہ ابن خلدون" میں جس میں ابن ہشام کے متعلق دیگر اعترافات موجود ہیں یہ عبارت نہیں ملتی، ممکن ہے کہ حافظ صاحب نے کسی سے سن کر یا کتاب کی عبارت کو اپنے الفاظ میں پیش کیا ہو۔

ابن خلدون نے اپنے مقدمہ تاریخ میں ایک جگہ فن نحو پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

> "آبادی کی کمی کی بنا پر علوم وفنون میں جو انحطاط آیا اس کے پیش نظر اندازہ یہ تھا کہ اس فن (نحو) پر زوال آجائے گا لیکن مغرب اقصی میں ہمیں اسی دور کی تصنیف کردہ ایک کتاب مصر سے پہنچی ہے، یہ کتاب مصر کے ایک عالم جمال الدین ابن ہشام کی طرف منسوب ہے، انہوں نے اس کتاب میں اعراب کے جملہ تفصیلی واجمالی احکام کا احاطہ کیا ہے، حروف مفردات اور جملوں سے بھی بحث کی ہے، فن نحو کی مکرر بحثوں کو حذف کردیا ہے اور "المغنی" اس کا نام رکھا ہے، اس کتاب سے مصنف کے وسعت علم اور فن نحو میں کامل دستگاہ کا اندازہ ہوتا ہے، ان کا منہج اہل موصل کے منہج سے مشابہ نظر آتا ہے جنہوں نے ابن جنی کا طرز واسلوب اور اصطلاح پیش نظر رکھا ہے، اس کتاب میں انہوں نے جو بحثیں کی ہیں اس سے ان کی فنی مہارت ومشاقی، موضوع پر کامل دسترس اور وسیع مطالعہ کا اندازہ بخوبی ہوجاتا ہے، اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق میں جسے چاہتا ہے پیدا کرتا ہے"۔(۲۵)

ایک جگہ ہر فن کی مختصر کتابوں پر گفتگو کرتے ہوئے فن نحو کی مثال میں ابن ہشام کی کتاب پیش کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"جس طرح ہمیں مغرب اقصی میں اس دور کے ایک ماہر فن مصری فاضل ابن ہشام کی کتاب ملی ہے، اس کے مشمولات ومباحث سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں فن نحو پر ایسی قدرت

تھی جو صرف سیبویہ، ابن جنی اور ان کے ہم طبقہ لوگوں کے علاوہ کسی کو نہ حاصل ہو سکی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں انہیں مہارت تامہ حاصل ہے اور انہوں نے اس فن کے اصول و فروع کا احاطہ کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فضل و کمال متقدمین ہی تک منحصر نہ تھا بلکہ یہ عطیۂ خداوندی اور توفیق ربانی ہے، وہ جسے چاہے اس سے نواز دے''۔(۲۶)

قصہ مختصر یہ کہ ابن ہشام تذکرہ نگار کے بقول:

طليعة القرن السابع و درته المتالقة ۔(۲۷)	آٹھویں صدی کے قافلہ سالار اور جوہر آبدار تھے۔

حواشی و حوالے

(۱)الدر الکامنه حافظ ابن حجر عسقلانی، ج۲، ص۳۰۸۔(۲)المدارس النحویه فی مصر و الشام، ص۳۵۲ بحوالہ التصریح از خالد بن عبداللہ ازہری۔(۳)الدر الکامنه حوالۂ بالا۔(۴)المدارس النحویه حوالۂ بالا۔(۵)الدرر الکامنه ۔(۶)حوالہ سابق۔(۷)طبقات الاسنوی ۔(۸)الدرر الکامنه فی اعیان المائة الثامنه ،ج۲، ص۳۰۹۔(۹)مقدمه مغنی اللبیب از حسن حمد، ص۱۲۔ (۱۰)مغنی اللبیب ۔(۱۱)الدرر الکامنه (صفحۂ سابق)۔(۱۲)النجوم زاهرة فی اخبار مصر والقاهرة ،ج۱۰، ص۳۳۶۔(۱۳)المدارس النحویه ،ص۳۵۳۔(۱۴)الدر الکامنه ،ج۲، ص۳۰۹۔(۱۵)شذرات الذهب ابن العماد حنبلی ،ج۶، ص۱۹۱۔(۱۶)الدرر الکامنه (صفحۂ بالا)۔(۱۷)مقدمه مغنی اللبیب ،ص۱۲۔(۱۸)طبقات الشافعیة ،ج۶، ص۲۳۔(۱۹)البدر الطالع، ج۱، ص۴۰۰۔(۲۰)المنهل الصافی ،ج۲، ص۸۸۔(۲۱)حوالۂ سابق۔(۲۲)شذرات الذهب ،ج۶، ص۱۹۱۔(۲۳)البدر الطالع ،ج۱، ص۴۰۰۔(۲۴)ان کتابوں کے لیے ملاحظہ ہو بغیة الوعاة علامه سیوطی (۶۸/۲)، الدرر الکامنه (۳۰۸/۲)، مقدمه مغنی اللبیب از حسن حمد، المدارس النحویه ،ص۳۵۳ وغیرہ، نیز قلمی یا مطبوعہ اور ان کے نسخوں کی تعداد، جن کتب خانوں میں موجود ہیں ان سب کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو مقدمه مغنی اللبیب از حسن حمد۔(۲۵)الدرر الکامنه ،ج

۲،ص۳۱۰۔(۲۶)مقدمه ابن خلدون ،ج۱،ص۳۳۹۔(۲۷)المدارس النحویه ،ص۳۵۲۔

مصادر ومراجع:

۱-الدرر الکامنه فی اعیان المائة الثامنه از حافظ ابن حجر عسقلانی،مطبوعہ دارالجیل بیروت۔

۲-النجوم الزاهرة فی اخبار مصر والقاهرة ازعلامہ یوسف بن تغری بردی،مطبوعہ دارالکتب المصریہ۔

۳-شذرات الذهب فی اخبار من ذهب ازعبدالحئی بن العماد الحنبلی،مطبوعہ دارالکتب العلمیہ۔

۴-المدارس النحویه فی مصر والشام از ڈاکٹر سالم مکرم عبدالعال،مطبوعہ موسسۃ الرسالۃ بیروت، ۱۹۹۰ء۔

۵-طبقات الشافعیة ازعلامہ تقی الدین سبکی تحقیق محمود الطناحی عبدالفتاح،مطبوعہ مطبعہ البابی الحلبی مصر، ۱۳۸۳ھ۔

۶-البدر الطالع فی محاسن من بعد القرن السابع ازعلامہ شوکانی،مطبوعہ دارالمعرفۃ بیروت۔

۷-مقدمه ابن خلدون ازعلامہ عبدالرحمٰن ابن خلدون،سن طباعت ومرکز اشاعت نامعلوم۔

۸-مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب ازعلامہ جمال الدین ابن ہشام تحقیق حسن حمد،مطبوعہ دارالکتب العلمیہ بیروت،۱۹۹۸ء۔

۹-المنهل الصافی ازعلامہ یوسف بن تغری بردی،مرکز وسن اشاعت نامعلوم۔

اخبار علمیہ

''موبائل مساجد کے قیام کی کوشش''

روس کے دارالسلطنت ماسکو میں کل چھ مساجد ہیں۔ یہ مسجدیں مسلمانوں کی موجودہ تعداد کے لحاظ سے ناکافی ہیں۔نئی مسجدوں کی تعمیر کی اجازت کو بھی حکومت نے ناممکن بنادیا ہے۔اس شہر میں زمین بھی بہت مہنگی ہے۔لہٰذا مسلمانوں کی ایک تنظیم نے موبائل مساجد (یعنی چلتی پھرتی مسجدوں) کے قیام کی تحریک شروع کی ہے جس کو وقتی طور پر کسی کھلے مقام پر نصب اور ضرورت پڑنے پر بہ آسانی منتقل کیا جاسکتا ہے۔اس میں کم وبیش ۱۰۰/ مصلیوں کی گنجائش ہوگی۔وضو کی مختصر جگہ اور ایک چھوٹی سی دکان بھی اس میں ہوگی جس سے بنیادی ضرورتوں کو پورا کیا جاسکے۔اس قسم کی ایک مسجد کی تیاری پر ۱۵/ ہزار امریکی ڈالر کے صرفہ کا اندازہ کیا گیا ہے۔
(صراط مستقیم، برمنگھم، مارچ ۲۰۱۵ء)

''اردو میڈیم اسکول کے متعلق ایک رپورٹ''

رکن پارلیمنٹ جناب طارق انور نے پارلیمنٹ میں وزارت تعلیم سے ہندوستان میں اردو میڈیم اسکولوں اور اردو اساتذہ کے سلسلہ میں متعدد تحریری سوالات کیے، جس کے جواب میں حکومت نے کہا کہ سروشکشا ابھیان کے تحت اردو میڈیم اسکول کھولنا ریاستوں کی ذمہ داری ہے۔حکومت کو یونیفائڈ ڈسٹرکٹ انفارمیشن سسٹم فار ایجوکیشن کی طرف سے جو اطلاعات موصول ہوئی ہیں اس کے مطابق ملک میں کل ۶۲۸۲۷ اردو میڈیم اسکول ہیں جس میں ۶۳۸۲ مرکزی حکومت کے زیر انتظام ہیں۔حکومت نے یہ بھی کہا کہ ریاستوں میں اردو میڈیم اساتذہ کی صحیح صورت حال کی کوئی تفصیل اس کے پاس نہیں ہے۔حکومت کی رپورٹ کے مطابق آندھرا پردیش میں کل ۴۰۶۷ اردو میڈیم اسکول ہیں جن میں سے ۳۱۴۱ اسکول سرکاری ہیں۔ آسام کے ۶۸ اسکولوں میں ۹، بہار کے ۳۶۲۴ اسکولوں میں ۲۵۹۷، چھتیس گڑھ کے ۱۳۳ اسکولوں میں ۱۱، دہلی کے ۱۱۳ میں ۱۰۱، گوا کے ۳۳ میں ۲۳، گجرات کے ۱۴۴ میں ۱۳۰، جموں وکشمیر

کے ۱۳۶۷ میں ۱۲۲۷، کرناٹک کے ۵۲۲۷ میں ۴۱۲۵، مدھیہ پردیش کے ۹۴۱ میں ۲۱۰ ، مہاراشٹر کے ۵۲۸۲ میں ۲۸۳۲، اڑیسہ کے ۲۳۸ میں ۱۴۸، راجستھان کے ۵۷۴ میں ۴۴، سکم میں ایک سرکاری اردو میڈیم اسکول، تامل ناڈو کے ۲۸۰ میں ۲۱۴، اترا کھنڈ کے ۱۲۴ میں ۲۰ ، مغربی بنگال کے ۱۶۱۰ میں ۱۹۱۱ اردو میڈیم اسکول سرکاری ہیں۔ان کے علاوہ ہریانہ ۱۸، ہما چل میں ایک، منی پور میں ۱۴، میگھالیہ میں ایک اور تری پورہ میں تین اردو میڈیم اسکول ہیں۔لیکن یہ سب کے سب غیر سرکاری ہیں۔اس رپورٹ میں سب سے زیادہ چونکا دینے والی بات یہ ہے کہ تقریباً ساڑھے تین ہزار اردو میڈیم اسکول اتر پردیش میں ہیں جن میں صرف ۱۷۵ سرکاری ہیں۔(تفصیلی خبر ۱۳/ مارچ کے روزنامہ راشٹریہ سہارا میں دیکھی جاسکتی ہے)

”ایک جاذب نظر کتاب“

جاپان کے ایک آرٹسٹ نے ایک ایسی کتاب تیار کی ہے جس کی مدد سے اپنے ہاتھوں میں خوبصورت قوس قزح بنائی جاسکتی ہے، یہ کتاب ۳۰۶ صفحات پر مشتمل ہے اور ہر صفحہ مکمل طور پر سیاہ ہے جس پر قوس قزح کے سات رنگوں پر مشتمل ایک چھوٹی پٹی چھاپی گئی ہے۔جب اس کو تیزی سے کھولا جاتا ہے تو ایک خوبصورت قوس قزح کا عکس نمودار ہوتا ہے۔(اخبار مشرق، کلکتہ، ۴/ مارچ ۲۰۱۵)

”تاریک مادہ کی پہلی علامت کی دریافت“

سائنس دانوں نے تاریک مادہ کی پہلی علامت کو دریافت کرنے کا دعویٰ کیا ہے۔اس مادہ کے متعلق سائنس دانوں کا خیال ہے کہ کائنات کا بڑا حصہ اسی مادہ پر مشتمل ہے، ان کے مطابق مرئی مادہ وزن کے لحاظ سے صرف ۲۰ فیصد حصے پر مشتمل ہے۔رپورٹ کے مطابق سوئٹزرلینڈ اور نیدرلینڈ کے محققین نے اعلان کیا کہ انہوں نے فنا پذیر تاریک مادہ کے ذرات کا پتہ دو فلکیاتی اجسام سے خارج ہونے والے ایکسرے کا تجزیہ کر کے لگایا ہے۔پرسیس کہکشاؤں کا جھرمٹ جو کہ زمین سے ۲۵۰ نوری سال کی دوری پر واقع کہکشاؤں کی ایک قطار ہے اور ہماری جڑواں کہکشاں انڈرومیڈا تقریباً ۲ء۵ ملین نوری سال کی دوری پر واقع ہے۔محققین نے

یورپی خلائی ایجنسی کے ٹیلی اسکوپ کے جمع کردہ اعداد و شمار کا معائنہ کیا اور پراسرار ''شذوذ'' کا پتہ لگایا جس کو کسی بھی معلوم ذرہ نے خارج نہیں کیا۔ (تعمیر فکر، جنوری فروری ۲۰۱۵ء)

''سمندری سطح میں غیر متوقع اضافہ''

پچھلے بیس برسوں میں دنیا کے سمندروں کی سطح میں گذشتہ اندازوں سے زیادہ تیزی سے اضافہ ہورہا ہے۔ امریکی سائنس دانوں نے ۱۹۰۰ سے ۱۹۹۰ء کے دوران مدوجزر کے ریکارڈ کا تجزیہ کرتے ہوئے بتایا کہ اس دوران سمندر کی سطح میں ۲۲ء ۱ ملی لیٹر فی سال اضافہ ہوا۔ لیکن مواصلاتی سیاروں کے ذریعہ موصولہ معلومات کی روشنی میں ۱۹۹۰ء کے بعد ہر سال ۳ ملی میٹر کا اضافہ مشاہدہ میں آرہا ہے۔ جو گذشتہ اندازوں سے ۲۵ فیصد زیادہ ہے۔ (بی بی سی اردو ڈاٹ کام)

''سب سے زیادہ خودکشی کرنے والوں کا ملک''

عالمی ادارہ صحت کی جاری کردہ رپورٹ میں کہا گیا ہے ۲۰۱۲ء میں ہندوستان دنیا میں سب سے زیادہ خودکشی کرنے والوں کا ملک بن گیا ہے جہاں ہر ۴۰ سکنڈ بعد ایک شخص موت کو گلے لگا لیتا ہے۔ جن میں زیادہ تعداد نوجوانوں اور ادھیڑ عمر کے لوگوں کی ہے۔ رپورٹ کے مطابق ۲۰۱۲ء میں ہندوستان میں ۲ لاکھ ۵۸ ہزار ۵۱۷ افراد نے خودکشی کی، جن میں ایک لاکھ ۵۸ ہزار مرد اور ۹۹ ہزار ۹۷۷ خواتین شامل ہیں۔ دنیا بھر میں کی جانے والی خودکشیوں میں ہندوستان کا حصہ ۱ء۲۱ فیصد ہے۔ جب کہ دنیا بھر میں ایک سال کے دوران آٹھ لاکھ انسان خودکشی کرتے ہیں۔ ۷۵ فیصد خودکشیاں کم اور انتہائی کم آمدنی والے ممالک میں کی جاتی ہیں۔ عالمی ادارہ صحت جنوبی ایشیا کے ڈائریکٹر ڈاکٹر شیکھر سکسینہ نے اس رپورٹ کو مکمل اور بھرپور جائزے پر مبنی بتایا ہے۔ (دیکھیے منصف، حیدرآباد، ۲۱ رفروری ۲۰۱۵ء)

ک، ص اصلاحی

آثار علمیہ و تاریخیہ

علامہ شبلیؒ کا ایک نایاب فارسی قصیدہ

جو خلیفہ سید محمد حسن کی کالج میں آمد کے موقع پر پڑھا گیا

اشتیاق احمد ظلی

علی گڑھ کے لیے علامہ شبلی کی خدمات گوناگوں اور مختلف النوع ہیں۔ ان کا شمار سرسید کے نامور رفقاء میں ہوتا ہے اور علی گڑھ تحریک کے مقاصد کی توسیع میں ان کا نمایاں حصہ رہا ہے۔ لیکن عام طور پر ان کی زندگی کے اس پہلو کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں۔ سرسید سے ان کی مخالفت کے افسانہ کو اتنا طول دیا گیا اور اسے اتنا دہرایا گیا کہ اسے حقیقت واقعہ کے طور پر تسلیم کر لیا گیا اور اس سلسلہ میں مزید تحقیق و جستجو کی چنداں ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ زیادہ افسوسناک بات یہ ہے کہ اختلاف رائے اور مخالفت میں فرق نہیں کیا گیا اور اس اختلاف رائے کے اسباب و عوامل کا پتہ لگانے اور اسے صحیح تناظر میں سمجھنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ان کی زندگی کے اس پہلو کو سامنے لایا جائے اور پوری صورت حال کا ازسرِنو معروضی مطالعہ اور تجزیہ کیا جائے۔

علی گڑھ میں علامہ شبلی کا ابتدائی تعارف ایک شاعر کی حیثیت سے ہوا۔ علی گڑھ تحریک کے زیر اثر ان کے نظریات اور خیالات میں انقلاب آیا تو اس کے اثرات ناگزیر طور پر ان کی شاعری پر بھی پڑے۔ چنانچہ اب ان کی شاعری میں روایتی موضوعات کی جگہ پر ملت کی بربادی اور اس کے زوال و انحطاط کے شدید احساس، اس کے لیے دردمندی اور اصلاح احوال کے لیے فکرمندی نے لے لی اور یہی ان کا مقصد زندگی بن گیا (۱)۔ وہ جہاں بھی رہے زندگی بھر انہی مقاصد کی تکمیل کے لیے سرگرم عمل رہے۔

علی گڑھ تحریک سے علامہ شبلی کی وابستگی کا ایک نہایت دلآویز مظہر ''مثنوی صبح امید'' ہے

جوانہوں نے اپنے قیام علی گڑھ کے ابتدائی زمانہ میں لکھی (۲)۔اس میں علی گڑھ تحریک کے مقاصداورسرسید کی شخصیت کاایسا خوبصورت مرقع پیش کیا گیا ہے جس کی مثال ملنی مشکل ہے۔اسی ضرورت اور جذبہ کے زیراثر انہوں نے کالج میں اہم شخصیات کی آمد کے موقع پر خیر مقدمی قصائد بھی لکھے۔یہ قصائد فارسی میں ہیں اور اپنے موضوعات اور محتویات کے علاوہ ادبی اورفنی نقطہ نظر سے بھی بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔یہ قصائد مسلمانوں کی عظمت رفتہ کے آئینہ ہی نہیں ہیں بلکہ حال کی حوصلہ مندیوں اور مستقبل کی آرزوؤں اور امیدوں کی جلوہ گاہ بھی ہیں۔مثال کے طور پر ۱۸۹۵ء میں وقارالامراء کی کالج میں آمد کے موقع پر انہوں نے جو خیر مقدمی قصیدہ کہا تھا اس کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

بود روزے کہ گراں پایگی رتبہ ما — بیش ازاں بود کہ در وہم سخنداں گذرد
حالیا کار بآں بے سروپائی بکشید — کہ بما ہر کہ رسد بر زدہ داماں گذرد
بگذرد از غم و آزار پیا پے برما — انچہ بر شیشہ از افتادنِ سنداں گذرد
ہرچہ از بیکسی و ذلت و خواری بینی — خودعیاں است ومپرس آں کہ بہ پنہاں گذرد
گرنہ ایں مکتب وایں مدرسہ برپا می گشت — بیم آں بود کہ ایں درد ز درماں گذرد
ایں مسیحا نہ اگر بہر مداوا می خواست — بیم آں بود کہ رنجور خود از جاں گذرد
برسد بر درِ او ہر کہ بود طالبِ فن — آں کہ گوہر طلبد جانب عماں گذرد
گر بدیں گونہ بود گرمی ہنگامہ او — خود ز غرناطہ و بغداد و صفاہاں گذرد (۳)

ان قصائد کا سامعین خاص طور پر مہمانانِ گرامی پر جو اثر ہوتا ہوگا وہ محتاج بیان نہیں۔ اپنی تمام تر قدر و قیمت اور اہمیت کے باوجود یہ قصائد فارسی کلیات میں شامل نہیں ہیں۔اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے مولانا سید سلیمان ندوی ''حیات شبلی'' میں لکھتے ہیں: ''ذاتی طور پر مولانا نے امراء کی مدح کو ہمیشہ عار سمجھا لیکن قومی ضرورت کی بنا پر وہ اس ننگ کو گوارا کرکے فرمائشوں کی تعمیل کرتے تھے۔مگر یہ بات ان کو دل سے پسند نہ تھی۔اس لیے یہ فرمائشی نظمیں ان کے فارسی کلیات میں جگہ نہ پاسکیں'' (۴)۔البتہ وقارالامراء کے خیر مقدم میں مولانا شبلی نے جو قصیدہ لکھا تھا اور جس کے چند اشعار اوپر نقل کیے گئے ،سید صاحب نے ''حیات شبلی'' کے حاشیہ میں اسے

پورا نقل کر دیا ہے(۵)۔ وزیرالدولہ خلیفہ سید محمد حسن اور نواب آسمان جاہ کی آمد کے موقع پر مولانا نے جو قصیدے کہے تھے مولانا سید سلیمان ندوی نے ان کے صرف ایک ایک بند کو نقل کیا ہے، وزیرالدولہ کی آمد کے موقع پر مولانا نے جو قصیدہ کہا تھا اس کا صرف درج ذیل بند حیات شبلی میں موجود ہے:

اے دل ایں مایہ انتظار کہ بود آخر ایں سستی از خمار کہ بود
چشمِ شوقت بہ انتظار کہ بود ہوسِ سرمہ غبار کہ بود
ایں بہ بیں خانہ جلوہ گاہ کہ ہست
پردہ دیدہ فرش راہ کہ ہست (۶)

اس ایک بند سے بھی قصیدہ کے تیور، معیار اور مرتبہ کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ خود مولانا شبلی نے اس قصیدہ کو پیش کرنے کے وقت کی کیفیت کو ایک خط میں اس طرح بیان کیا ہے۔ ''جلسہ دعوت میں میں نے سید محمود کی فرمائش سے چند بند فارسی میں لکھے اور کھانے کے بعد پڑھے۔ عجیب سماں بندھ گیا تھا۔ حضّار مجلس حقیقت میں بے تاب ہو گئے۔ سید محمود اٹھ کر ہر بند کو کئی بار پڑھواتے تھے۔ وزیر صاحب نے بڑھ کر کہا ''افسوس ان شعروں میں آپ نے میرا ذکر کیا ہے ورنہ میں اس کی پوری داد دیتا''۔(۷)

مولانا کا یہ بیان حقیقت واقعہ کی عکاسی کرتا ہے اور اس میں مبالغہ کا کوئی عنصر نہیں ہے۔ مولانا کی نظموں کا جو اثر سامعین کے اوپر پڑتا تھا اس کا ذکر مختلف انداز میں ہوا ہے(۸)۔ یہاں ہم اس سلسلہ میں خود سرسید کا تاثر پیش کرتے ہیں۔

۵/ مارچ ۱۸۸۸ء کو سرسید نے سید محمود کی شادی کی تقریب میں سالار منزل میں مدرسۃ العلوم کے طلبہ کے لیے دعوت کا اہتمام کیا۔ کھانے کے بعد مبارک بادی کی تقریریں ہوئیں۔ اس کے بعد کی داستان خود سرسید کی زبانی سنیے:

''سب سے آخر میں ایک شخص اٹھا جس کا دل سید محمود کی محبت اور دوستی سے ایسا ہی لبریز تھا جیسا کہ اس کا سینہ علم و فضل و کمال سے لبریز ہے۔ اس نے اس مبارک بادی کے ٹوسٹ کو نئی طرح پر پروپوز کیا یعنی ایک قصیدہ پڑھا جس کی فصاحت و بلاغت و شستگی زبان اور بے ساختہ اعلیٰ مضامین

نے سامعین کو حیرت میں ڈال دیا۔ وہ اشعار بناوٹ اور مبالغہ شاعرانہ سے بالکل خالی تھے۔ مگر ان میں صداقت، جوش اور محبت کی ایسی صداتھی کہ جس کے کان میں گئی مئے ناب سے کچھ کم اثر نہیں کیا۔ وہ شخص کون تھا، ہمارے دوست مولانا شبلی نعمانی تھے۔ جب وہ قصیدہ ختم ہوگیا تو سید محمود پھر اٹھے اور کہا کہ اگرچہ دوبارہ اٹھنے کا میرا ارادہ نہ تھا مگر ان اشعار نے مجھ کو ایسا بے تاب کردیا کہ میں اٹھ کھڑا ہوا ہوں۔ میں اپنے دوست مولانا شبلی کی محبت کے شکریہ میں اور ان اشعار کی توصیف میں اس سے زیادہ کچھ اور نہیں کہہ سکتا ہوں۔ یہ کہہ کر بیٹھ گئے اور نہایت زور سے چیرز ہوئی۔

ہم اس قصیدہ کو اپنے اس اخبار کے ساتھ شامل کرتے ہیں اور خدا کا شکر کرتے ہیں کہ ہمارے وقت میں بھی اور ہماری قوم میں ایسے لوگ موجود ہیں جن کے کلام پر ہم ایسا ہی ناز کر سکتے ہیں جیسے کہ اپنے بزرگوں کے کلام پر بلکہ اس سے بھی زیادہ کیوں کہ یہ طرز جس پر مولانا شبلی نے یہ اشعار لکھے ہیں اس قول کے کذب کو ثابت کرتے ہیں جو ہمارے سلف میں مشہور ہے:

جوں احسن اوست اکذب او (ست)
لا
چوں احسن ''اوست اما'' (اصدق اوست)[9]

وزیر الدولہ خلیفہ سید محمد حسن، وزیر ریاست پٹیالہ، ۱۵/ مارچ ۱۸۸۶ء کو کالج میں تشریف لائے تھے۔ علی گڑھ اسٹیشن پر جن عمائدین نے ان کا استقبال کیا ان میں سرسید، کالج فنڈ کمیٹی کے معزز اراکین، پرنسپل مسٹر بیک، مولانا شبلی اور بعض دوسرے پروفیسر شامل تھے۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ مولانا کو علی گڑھ آئے ابھی کل تین برس ہوئے تھے اور ابھی ان کے علمی کمالات منظر عام پر نہیں آئے تھے۔ اس کے باوجود بھی وہ ان عمائدین میں شامل تھے جو سرسید کے ساتھ معزز مہمان کے استقبال کے لیے اسٹیشن گئے تھے۔ ان کی آمد کے تعلق سے کالج میں متعدد پروگرام منعقد ہوئے۔ جلسہ دعوت میں معزز مہمان کی تقریر کے بعد مولانا شبلی نے اپنا قصیدہ پیش کیا۔ قصیدہ سمیت پورے پروگرام کی تفصیل گزٹ کے ۲۳/ مارچ ۱۸۸۶ء کے شمارے میں شائع ہوئی۔ بدقسمتی سے یہ قصیدہ کہیں اور نقل نہیں ہوا اور گذشتہ ایک صدی سے زیادہ عرصہ سے وقت کی گرد کے نیچے دب کر آنکھوں سے اوجھل رہا۔ پروفیسر اصغر عباس صاحب نے اپنی تحقیقی کتاب ''سرسید کی صحافت'' میں گزٹ کا بڑی ژرف نگاہی سے مطالعہ کیا ہے۔ اس میں انہوں نے گزٹ کے قلمی معاونین کا بھی ذکر کیا ہے

اور اس میں چھپنے والی ان کی تحریروں کی فہرست بھی دے دی ہے۔ علامہ شبلی گزٹ کے اہم قلمی معاونین میں شامل تھے۔ چنانچہ اس میں شائع ہونے والی ان کی تحریروں کی فہرست بھی فاضل محقق نے فراہم کردی ہے۔ البتہ کسی وجہ سے اس فہرست میں مولانا کی ان شعری تخلیقات کا ذکر نہیں ہے جو مختلف اوقات میں گزٹ میں شائع ہوتی رہتی تھیں۔ ان میں سے ایک نظم کے بارے میں سرسید کے تاثرات کا ذکر ہو چکا ہے۔ یہ امر واقعہ ہے کہ گزٹ میں شائع ہونے والی ان کی شعری تخلیقات ان کی نثری تحریروں سے زیادہ ہیں اور ان کا تعلق کالج اور علی گڑھ تحریک سے ہے۔ اس وجہ سے ان کی اہمیت مزید بڑھ جاتی ہے۔ کلیات میں ان قصائد کی عدم شمولیت کی وجہ تو بیان کی جا چکی ہے۔ البتہ یہ بات باعث حیرت ہے کہ خود علی گڑھ میں ان کے سلسلہ میں اتنی عدم دلچسپی کا مظاہرہ کیوں کیا گیا جب کہ یہ تمام تر علی گڑھ تحریک سے متعلق تھے۔ گذشتہ دنوں مولانا کی فارسی کلیات کی ترتیب نو کے سلسلہ میں اس قصیدہ کی جستجو کی گئی اور بحمد اللہ یہ گزٹ کے صفحات میں دستیاب ہوگیا اور شائقین کی خدمت میں پیش ہے۔ ذیل کی تمہید اور قصیدہ گزٹ کے ۲۳/ مارچ ۱۸۸۶ء کے شمارے سے ماخوذ ہے۔

”خلیفہ صاحب کی اسپیچ ختم ہونے پر بہت زور سے چیرز ہوئی جس میں طالب علم جوش سے شریک تھے۔ جب خلیفہ صاحب اپنی کرسی پر بیٹھ گئے تو نہایت عمدہ فارسی کے اشعار جو مولوی شبلی صاحب نے اسی موقع کے لیے موزوں کیے تھے، خود ان اشعار کو فارسی شعراء کے لہجہ میں پڑھا، جو ذیل میں درج ہے۔ ہر ایک بند پر نہایت زور سے چیرز ہوئی۔ نظم مذکورہ یہ ہے:

اے دل ایں مایہ انتظار کہ بود　　آخر ایں مستی از خمار کہ بود
چشم شوقت بہ انتظار کہ بود　　ہوسِ سرمہ غبار کہ بود
ایں بہ بیں خانہ جلوہ گاہ کہ ہست
پردہِ دیدہ فرشِ راہ کہ ہست

اے گراں مایہ سرور ممتاز　　آنکہ زو ملک و دیں گرفتہ طراز
آں محیط کرم کہ از آغاز　　قوم را بودہ است چارہ ساز
فکر تیمار شاں مقدم داشت
گر غمے داشتست ایں غم داشت

قوم را دید جاں بہ لب گشتہ خستہ منزل طلب گشتہ
مبتلائے غم و تعب گشتہ روز او تیرہ تر ز شب گشتہ
حال شاں (چوں)(۱۰) تباہ و خوار نخواست
ہم از اول بیاوری برخاست

یاد روزے کہ ایں بناء متین رفعت و اوجِ او نبود چنیں
در و بامش نداشت ایں تزئین خاتمے بود و خود نداشت نگیں
ثمرے بود نارسیدہ ہنوز
غنچہ بود نو دمیدہ ہنوز

ہم دراں روزہا بلطف و کرم کردۂ ایں اساس را محکم
قوم وارستہ شد ز بند الم خستگاں را نواختی مرہم
آں کہ طرح وفا نہاد توئی
آں کہ دادِ کرم بداد توئی

اینک آں قطرہ گوہر است بہ بیں ذرہ خورشید انور است بہ بیں
خود ہماں حرف دفتر است بہ بیں شوکت و شان دیگر است بہ بیں
ہمت قوم چوں بہ کار آمد
اینک ایں باغ را بہار آمد(۱۱)

حواشی

(۱) مولانا سید سلیمان ندوی، حیات شبلی، دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۲۔ (۲) ''مثنوی صبح امید'' ۱۸۸۵ء میں لکھی گئی اور ۱۸۸۶ء میں مطبع مفید عام آگرہ سے شائع ہوئی۔ دیکھیے ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی، آثار شبلی، دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، ۲۰۱۳ء، ص ۴۷۳۔ (۳) حیات شبلی، ص ۱۵۶۔ (۴) ایضاً، ص ۱۵۳۔ (۵) ایضاً، ص ۱۵۵۔ ۱۵۷۔ (۶) ایضاً، ص ۱۵۵۔ (۷) مکاتیب شبلی، مرتبہ مولانا سید سلیمان ندوی، دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، ۲۰۱۰ء، حصہ اول، ص ۸۳۔ (۸) حیات شبلی، ص ۱۵۲۔ مولوی عبدالرزاق کانپوری، یاد ایام بحوالہ آثار شبلی، ص ۴۶۴۔ (۹) علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۳/ مارچ ۱۸۸۸ء، بریکٹ میں جو الفاظ ہیں وہ موقع و محل کی مناسبت سے اخذ کیے گئے ہیں۔ گزٹ میں یہ حصہ ضائع ہو گیا ہے۔ (۱۰) اصل میں چنیں ہے۔ (۱۱) گزٹ، ۱۳/ مارچ ۱۸۸۶ء۔

مطبوعات جدیدہ

عربی زبان وادب کی ترقی میں گجرات کے دانشوروں کا حصہ: از ڈاکٹر باقر علی محمد علی ترمذی، مترجم جناب محبوب حسین احمد حسین عباسی، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، مجلد مع گرد پوش، صفحات ۴۱۸، قیمت ۲۵۰ روپے، ناشر حضرت پیر محمد شاہ لائبریری اینڈ ریسرچ سنٹر، احمد آباد، گجرات، پتہ: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی نمبر ۶، اور دہلی و احمد آباد کے مکتبے۔

مسلمانوں کے عہد کے دارالخیرات، گجرات کی تاریخ بڑی دلکش ہے، اورنگ زیب نے اسی دلکشی کے سبب صحیح کہا تھا کہ گجرات ہندوستان کا زیور اور حسن و جمال کا نشان ہے۔ اس دلکشی کا بڑا سبب گجرات کا جغرافیائی محل وقوع، احمد شاہ، مظفر شاہ، محمود شاہ جیسے ہندوستانی نسل کے بے مثال مسلم حکمراں ہیں تو گجرات کے علماء، صوفیہ، مفسرین، محدثین اور ادیبوں اور شاعروں کا حصہ بھی کچھ کم نہیں۔ گجرات کی تاریخی عظمت وشوکت کی جھلکیاں برابر پیش کی جاتی رہی ہیں، خصوصاً اردو میں مولانا حکیم سید عبدالحئی، مولانا سید سلیمان ندوی اور پھر دارالمصنّفین نے ایک نہایت قابل قدر تاریخی ذخیرہ پیش کردیا ہے، زیرنظر کتاب اصلاً انگریزی میں نصف صدی سے بھی زیادہ عرصہ ہوا، سپرد قلم کی گئی لیکن یہ حالات وحوادث تھے کہ اتنی بیش قیمت کتاب کی طباعت کا سامان نہ ہوسکا، ۲۰۱۱ء میں یہ شائع ہوئی تو اس کی شایان شان پذیرائی ہوئی اور غالباً اسی حسن قبول نے درگاہ شریف حضرت پیر محمد شاہ لائبریری کو اس کے اردو ترجمہ کی ضرورت کا احساس دلایا اور حق یہ ہے کہ فاضل مترجم نے ترجمہ کا حق ادا کردیا۔ وہ محض مترجم ہی نہیں ہیں علمائے گجرات ومفسرین ومحدثین گجرات پر خود ان کی اپنی کتابیں ہیں۔ انہوں نے پیش لفظ میں صاحب کتاب ڈاکٹر سید باقر علی ترمذی کا ذکر بھی تفصیل سے کیا ہے، اصل کتاب مصنف مرحوم کے مقدمہ کے علاوہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے، پہلے باب میں گجرات کے سلاطین کی علم دوستی، قدیم دینی مدارس اور کتب خانوں کا ذکر ہے، سلطان محمود بیگڑھ کی سنسکرت نوازی کے ذکر میں شاعر ادے راج کا یہ قول کاش آج گجرات والوں کے دل میں بس جائے کہ ''جب برہما نے سرسوتی کو تلاش کرنے کے لیے اندر کو بھیجا تو اسے محمود شاہ کے دربار میں محمود کی تعریف کرتے ہوئے پایا''، تیسرے باب میں گجرات کے علماء اور ان کی تصنیفات کا ذکر ہے اور یہی اس کتاب کا سب سے قیمتی حصہ ہے، اس میں قریب چورانوے علماء و فضلاء اور ان کی کتابوں کا بیان ہے، معلومات کے لحاظ سے یہ بجائے خود ایک انسائیکلوپیڈیا ہے، گجرات کی علمی و ثقافتی تاریخ پر قلم اٹھانے والوں کے لیے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے، چوتھے باب میں گجرات کے اسماعیلی فرقہ

کے قریب چوالیس اہل علم اوران کی کتابوں کا ذکر ہے،اس فرقہ کی یہ کتابیں عربی زبان میں ہیں لیکن مصنف کے لیےاوراب ہمارے لیےبھی یہ تعجب کی بات ہے کہ یہ کتابیں پردۂ خفا میں اس لیے رہیں کہ ان کی اشاعت کی سخت ممانعت تھی ، اب معلوم ہوا کہ ان میں بیشتر کتابیں حاشیہ آرائی اور فقہی مسائل کی تھیں ،شاعری میں زیادہ تر فاطمی اماموں اور داعیوں کی مدح سرائی تھی ، ایک حصہ ضمیموں کا ہے جن میں فاضل مترجم نے گجراتی مصنّفین کےنو دریافت شدہ عربی نسخوں کا ذکرکردیا ہے۔حواشی وتعلیقات کوبھی ان کی محنت نے بہت قیمتی بنادیا ہے۔اس طرح یہ اسلامی گجرات کی بڑی وقیع اور معلومات افزااور بڑی حدتک مکمل تاریخ ہے۔درگاہ پیرمحمد شاہ، اس کے لائق ڈائریکٹر پروفیسر محی الدین بمبئی والا اور سب سے بڑھ کر پروفیسر محبوب حسین عباسی لائق تبریک و تحسین ہیں کہ انہوں نے اردو زبان کوایک قیمتی سوغات عطا کی ہے۔

الادب الاسلامی رویۃ وتاریخ: از ڈاکٹرمحمد طارق ایوبی ندوی،متوسط تقطیع،عمدہ کاغذو طباعت،مجلد مع گرد پوش،صفحات ۲۸۰، قیمت ۳۰۰ روپے، پتہ: مکتبہ الحسنات، دہلی، ایجوکیشنل بک ہاؤس،شمشاد مارکیٹ علی گڑھ اور لکھنؤ کے مشہور مکتبے۔

اسلامی ادب کیا ہے؟اس کا ہدف کیا ہے؟عام طور سے دنیا میں رائج ادبی نظریات ورجحانات کے مقابل کیا ایک مذہبی پہچان کی صورت میں ادب کی یہ تعریف واقعی بے ادبی ہے؟ ان سوالوں کا جواب تیس چالیس سال پہلے شاید اتنا آسان نہ تھا،لیکن اب جب کہ مغرب کی بالادستی کا سحر جاتا رہا ہے،ادب کے نام پر بے مقصد،لایعنی،اشتہاری،ایہام وابہام زدہ نظریات واسالیب کا عنکبوتی نظام خود اپنی کمزوری کا اعتراف کرتا نظرآتا ہے،اس کتاب میں ادب کے تئیں اسلام کے نظریہ اورمختلف ادوار میں ادب اسلامی کی پیش رفت کا جائزہ تو لیا ہی گیا ہے،دوسرے ادبی رجحانات جیسے کلاسک،رومانیت،جمالیت،علامتی اوروجودی اسالیب پر بحث کی گئی ہے،تیسرے باب میں بیسویں صدی میں ندوۃ العلماء،اخوان المسلمون اوررابطہ ادب اسلامی کے کردار پر روشنی ڈالی گئی ہے، چوتھے باب میں معاصر اسلامی نثر وشعر کی نمایندہ شخصیتوں کا ذکر ہے،لائق مصنف کی نظر افسانہ وڈرامہ کے ذریعہ اسلامی اقدار کی پیش کش پر بھی ہے۔اس طرح یہ کتاب اسلام کے ظہور کے بعد ہر دور میں معاشرہ اوراسلامی اقدار کے تناظر میں ادب کی کامیاب فنی ومعنوی جہات کا احاطہ کرنے میں ایک اچھی کوشش ہے اور یہ ان مرعوب ذہنوں کے لیےایک نمونہ بھی ہے جوادب میں ہرقسم کے نظریات کے لیے سند جواز فراہم کرتے ہیں لیکن اسلامی ادب کے نام سے وہ اندیشہ ہائے دور دراز میں مبتلا ہوجاتے ہیں۔

ع۔ص

تصانیف علامہ شبلی نعمانیؒ

کتاب	قیمت
سیرۃ النبیؐ جلد اول و دوم (یادگار ایڈیشن)	2000/-
سیرۃ النبیؐ (خاص ایڈیشن مکمل سیٹ ۷ جلدیں) علامہ شبلی و سید سلیمان ندوی	2200/-
مقدمہ سیرۃ النبیؐ	30/-
الفاروق	240/-
الغزالی	200/-
المامون	100/-
سیرۃ النعمان	300/-
سوانح مولانا روم	80/-
شعر العجم اول	150/-
شعر العجم دوم	130/-
شعر العجم سوم	125/-
شعر العجم چہارم	150/-
شعر العجم پنجم	120/-
الانتقاد علی تاریخ التمدن الاسلامی (محقق ایڈیشن) تحقیق: ڈاکٹر محمد اجمل ایوب اصلاحی	350/-
الکلام	230/-
علم الکلام	180/-
موازنہ انیس و دبیر	100/-
اورنگ زیب عالم گیر پر ایک نظر	85/-
سفرنامہ روم و مصر و شام	100/-
کلیات شبلی (اردو)	180/-
کلیات شبلی (فارسی)	45/-
مقالات شبلی اول (مذہبی) مرتبہ: سید سلیمان ندوی	100/-
مقالات شبلی دوم (ادبی) 〃	70/-
مقالات شبلی سوم (تعلیمی) 〃	80/-
مقالات شبلی چہارم (تنقیدی) 〃	200/-
مقالات شبلی پنجم (سوانحی) 〃	150/-
مقالات شبلی ششم (تاریخی) 〃	90/-
مقالات شبلی ہفتم (فلسفیانہ) 〃	100/-
مقالات شبلی ہشتم (قومی و اخباری) 〃	110/-
خطبات شبلی مرتبہ: عبدالسلام ندوی	80/-
انتخابات شبلی مرتبہ: سید سلیمان ندوی	45/-
مکاتیب شبلی اول 〃	150/-
مکاتیب شبلی دوم 〃	190/-
شذرات شبلی مرتبہ: ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی	220/-

ISSN 0974 - 7346 MA'ARIF (URDU) -PRINT
APRIL 2015 Vol- 195 (4)
RNI. 13667/57 **MA'ARIF** AZM/NP- 43/016
Monthly Journal of
DARUL MUSANNEFIN SHIBLI ACADEMY
P.O.Box No: 19, Shibli Road, AZAMGARH, 276001 U.P. (INDIA)
Email: shibli_academy@rediffmail.com, info@shibliacademy.org
Website: www.shibliacademy.org Fax No: 05462 - 265080
Bank Name: Punjab National Bank - Heerapatti, Azamgarh
Account No: 4761005500000051 - IFSC No: PUNB0476100
✆ (Office Mobile) 7607046300

تصانیف ومطبوعات شبلی صدی تقریبات

نمبر	کتاب		مصنف	قیمت
۱۔	سیرۃ النبیؐ جلد اول و دوم (یادگار ایڈیشن)		علامہ شبلی نعمانی	2000/-
۲۔	شبلی کی آپ بیتی		ڈاکٹر خالد ندیم	325/-
۳۔	دارالمصنّفین کے سو سال		کلیم صفات اصلاحی	350/-
۴۔	شذرات شبلی (الندوہ کے شذرات)		مرتبہ: ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی	220/-
۵۔	الانتقاد علی تاریخ التمدن الاسلامی		علامہ شبلی نعمانی تحقیق: ڈاکٹر محمد اجمل ایوب اصلاحی	350/-
۶۔	محمد شبلی لائف اینڈ کنٹری بیوشنس		ڈاکٹر جاوید علی خاں	230/-
۷۔	سیرت عائشہ	(ہندی ترجمہ)	علامہ سید سلیمان ندوی	325/-
۸۔	عرب و ہند کے تعلقات	(ہندی ترجمہ)	〃 〃	200/-
۹۔	خطبات مدراس	(ہندی ترجمہ)	〃 〃	125/-
۱۰۔	دین رحمت	(ہندی ترجمہ)	مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی	200/-
۱۱۔	ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری، اول	(ہندی ترجمہ)	سید صباح الدین عبدالرحمٰن	125/-
۱۲۔	ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری، دوم	(ہندی ترجمہ)	〃 〃	180/-
۱۳۔	ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری، سوم	(ہندی ترجمہ)	〃 〃	225/-